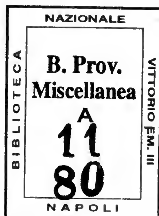

DE MEIS
PRENOZIONI


NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITTORIO EM. III
B. Prov.
Miscellanea
A
11
80
NAPOLI

PRENOZIONI



A. C. DE MEIS





BOLOGNA
TIPOGRAFIA DI G. GENERELLI
1873.

Keine Metaphysik mehr.

1.

Quando l'uomo uscito vittorioso dalla lotta eroica per lo esistere sostenuta per lunghi interminabili secoli contro alla natura, alle fiere, ai giganti, ai mostri umani, incomincia a quietare alquanto e man mano a pensare, egli s'abbandona alla contemplazione della Natura, e va curiosamente in traccia del principio delle cose. La prima filosofia è naturalmente intuitiva; e così fu in Grecia da Talete ad Anassagora. L'elemento primordiale, più o meno indeterminato, generatore degli elementi naturali; il caos informe; il numero, essenza intermedia tra ideale e reale; l'essere semplice, immobile, astratto; il divenire, il fluire eterno delle cose; l'amore e l'odio che affaticano la materia elementare; la necessità cieca che preme gli atomi; l'intelletto chiaroveggente che ordina ai suoi fini, e non moto move la materia, e

trasceglie e mette insieme le omeomerie; tali furono le forme primitive, sempre più logiche e sempre più concrete ad un tempo, del principio oggettivo universale.

2.

Poi l'uomo si rivolge su di sè, e si riconosce superiore alla natura, che egli giudica e qualifica a suo grado. Il vero ed il falso, il bello ed il brutto, il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto sono sue concezioni, ed è lui che le attribuisce alle azioni e le appicca come meglio gli pare alle cose; sicchè il vero principio è il pensiero umano. Coi Sofisti la filosofia per la prima volta al mondo diventò soggettiva; ma non fu che una soggettività empirica, vuota, arbitraria, accidentale: non quella del filosofo, anzi del retore, del causidico, dell'avvocato.

Socrate, il divino sofista, anche ripose la vera sapienza nella conoscenza di sè: *gnoti seavton* fu per lui, come ora è per noi, tutta la filosofia. Ma il vero sè, quello che a tutto è norma e misura, non consiste nella particolarità e nel beneplacito individuale, ma nella comune natura degli uomini, tutti egualmente bramosi di felicità, cui le stesse idee investigate e raggiunte per via dello stesso processo intellettuale, e una volta comprese necessariamente praticate, rendono in atto felici. L'essenziale è dunque il sapere, o sia il concetto sceverato e riprodotto nella sua relativa universalità mediante l'induzione, e determina-

to mediante la definizione, che ne enuclea il contenuto. Sicchè il concetto è il primo; l'azione vien poi da sè, ne sta garante la natura umana. — Tutto ciò semi-inconsciamente, particolarmente, e per così dire in concreto. Certo. Ma sotto al discorso concreto c'è il metodo astratto uniformemente osservato e regolarmente applicato, e ci si scorge il fondo soggettivo. Egli è così che Sócrate si limita, come in generale i Sofisti, al mondo umano. La natura non la può conoscere altri che la Divinità che pensando la produce; l'uomo non conosce che sè stesso, il proprio pensiero, e l'azione in cui la traduce. La conciliazione di questa dualità non in forma d'essere e di natura, come usava prima di Socrate, ma in forma di pensiero, è la meta prefissa fin dal principio al pensiero umano.

3.

Socrate deduce la filosofia dal cielo d'Anassagora; Platone ve la riconduce. Quella che Platone prosegue non è la ricerca logica dei concetti umani, ma la dialettica delle idee divine, oltreumane e oltrenaturali; e, quello che Socrate dichiarava impossibile e condannava altamente come temeraria ed empia pretensione, entra nel pensiero divino, e meglio che Dio stesso non fa ne discerne i puri elementi, e ne scopre il giuoco interno. E tutto ciò a via d'intuizione, e di riflessione per così dire oggettiva. Egli è così che Platone intuisce una idea suprema, piuttosto inconscia

anzi che conscia di sè, centro ed organica unità di tutte l'altre idee; la quale, con tutti le quali, è vero essere e vero pensiero. Tutto l'altro non è che una pallida copia delle specie eterne, un simulacro, un non-essere, un'ombra d'essere e di pensiero.

4.

Aristotile si volge di nuovo al soggetto, e ricerca il processo logico della conoscenza e della dimostrazione. Egli comincia da appurarne i primi e più semplici elementi; i quali non sono già modi e funzioni del soggetto conoscitore, ma neanche sono le specie platoniche, tutt'altro che semplici, ed Aristotile le rigetta, poichè non spiegano nulla, e non sono che un'inutile raddoppiamento, una vana tautologia. I veri elementi conoscitivi sono le forme che l'intelletto distingue nell'essere, vale a dire le categorie. E di queste Aristotile determina l'uso, e sì rintraccia le operazioni logiche dell'intelletto, il giudizio immediato, ed il raziocinio, giudizio mediato; e del principio di contraddizione fa la legge d'ogni pensiero.

D'altra parte Aristotile mostra che l'uno e il molteplice non hanno soltanto una reciprocità dialettica assolutamente repulsiva. Il mondo ideale ed il mondo fenomenico non sono indipendenti, separati da una infinita distanza, l'uno assoluto essere, l'altro assoluto non essere; sono invece i momenti di un divenire assoluto. E però la materia non è quella massa oscura, fluttuante, uni-

forme, informe, che da fuori aspetta la forma; anzi è l'in sè, la possibilità della forma; e la forma, ossia l'idea, è l'attualità della materia. L'universo è dunque una scala, della quale il primo grado è la pura materia, e l'ultimo è la pura idea; nel mezzo vi è in giù la sfera degli esseri inferiori, finiti, corruttibili, mortali e passivi, e su la sfera degli esseri superiori, finiti bensì, ma incorruttibili, eterni e divini, passivi ed attivi ad un tempo: di sotto attivi, di sopra passivi, i quali sono come materia verso l'essere supremo, infinito, assolutamente attivo, intelletto senza senso, che da nulla è mosso, poichè sopra di lui non c'è nulla, e tutto move. Se non che laddove la materia prima è la pura potenza, la quale chiude in sè la forma che poi man mano si dispiega, ed è perciò materia e idea, la forma ultima che sovrasta all'intiero universo è bensì puro atto, ma non di alcuna materia, anzi di lei stessa, e quindi è assolutamente immateriale; ed è lei che pone e regge il tutto, e dà la pinta al divenire.

L'uomo è corpo ed anima. Il corpo è la possibilità dell'anima; l'anima è la forma, l'attualità, l'attività, l'entelechia del corpo: essa è l'unità delle potenze vegetative e delle sensitive e motrici. Le diverse modificazioni ricevute dai diversi organi dei sensi si raccolgono in lei come in un sensorio comune, e vi diventano immagine, sensazione, rappresentazione. Ma al di sopra dell'anima vi è lo spirito, il puro intelletto, che non è già grado ed atto dell'anima, anzi è un principio indipendente, interamente distinto, come è distin-

to dal mondo il primo motore. L'anima è materiale, sensibile, passiva; l'intelletto è immateriale ed essenzialmente attivo, ossia pensante; ed egli fa della cosa un concetto, e trasforma la rappresentazione in pensiero.

La logica formale di Aristotile è tipo immortale, non mai superato, nè superabile, di precisione scientifica; e in sostanza è quella stessa che ci è ora. Ma la metafisica, indipendente com'è dalla logica, la quale anzi ne dipende in quanto piglia da lei belle e formate le categorie, la metafisica, dissi, manca di base; e la psicologia dipende e si cõnfonde con la metafisica. Sicchè l'intiero sistema, con tutti i grandi e immortali veri dei quali è contesto, si risolve in un sogno speculativo.

5.

Mal soddisfatto, ed istintivamente, più che altro, scontento di un sapere senza certezza e senza unità, con due idee, l'una intra e l'altra estramondana, e con due anime, l'una intra-corporea, passiva e mortale, e l'altra attiva, estra-corporea, immateriale e immortale, lo spirito umano si raccoglie e si chiude in sè stesso. Ma il vero sè stesso non è l'anima inferiore, sensibile, passiva, dominata dall'oggetto; egli vuol esser tutto attività, senza passione; ed è perciò che l'uomo si riduce nella sua pura intellettualità, e più non bada e non cura il mondo della natura e del senso da cui viene il patire, anzi lo respinge e lo

disprezza, o lo cura soltanto perchè non abbia a turbare il suo tranquillo godimento intellettuale.

Così la filosofia di teoretica e puramente speculativa diviene un'altra volta pratica nello stoicismo, nell'epicureismo, nello stesso scetticismo, nel neoplatonismo, e nel cristianesimo, religione e filosofia soggettiva.

Stoicismo. — Agire è il vero e il bene: il noo poietico è l'uomo libero e perfetto, il vero uomo. E però il Saggio pratica la virtù, perchè la virtù è la forma e la legge della sua libera attività; e d'altro non cura. Egli basta a sè stesso; ciò che non è sè non ha per lui valore. Il che fa ch'ei viva in una completa assoluta atarassia.

Epicureismo. — Patire è il falso e il male; e però il Saggio attende a godere; nè gli basta la voluttà di un momento, anzi ei vuol goder sempre, e sa perfino sacrificare il presente al godimento avvenire. Che se pratica la virtù, gli è perchè la virtù gli procura una durevole eutimia.

Scetticismo. — Il Saggio assiste indifferente alla scena mutabile del mondo, perchè non sa, o non crede che sotto all'apparenza vi sia alcuna realtà; e però se ne vive in una perfetta apatia.

Neoplatonismo. — Il Saggio aspira a raggiungersi all'Assoluto, al Primo, all'Uno, che è l'arcano in sè, il principio sovra-intellettuale, e perciò inconcepibile, dei due mondi opposti del senso e dell'intelletto, della natura e delle idee; e poichè non può egli comprenderlo in sè, spera almeno di restarvi egli compreso e unito, e perdersi in lui: cosa rara e difficile, a cui si perviene me-

diante l'ascesi e l'estasi, e che non venne fatta più che tre o quattro volte a Plotino. Ma quelle poche volte bastano per tutte; non si misura alla stregua del tempo il godimento assoluto.

Cristianesimo — Il Saggio sa che la piena assoluta felicità non è possibile in questa vita di fango e di senso, tutta accidente, errore e peccato, per cui non cura le fallaci e transitorie gioie della terra; ei pensa alla felicità futura, alla salute eterna, che se non sarà la conoscenza, sarà almeno la visione di Dio; e però, come il saggio epicureo, volentieri sacrifica la vita presente alla vita avvenire. Il Cristianesimo è un epicureismo intellettuale.

Pertanto ciascuna di coteste soggettività, si foggia a via d'intuizione il mondo che gli conviene, e ricade nell'errore oggettivo. Solo lo scettico si vede passare innanzi i fenomeni senza giudicarli; egli non giudica che la sua incapacità a giudicare, e però si astiene; e la sua attività intuitiva rimane indifferente ed inerte, e si astiene al pari della sua ragione. Non vi ha dunque un vero mondo scettico, se non quello delle vuote e fredde apparenze; ma vi è un mondo epicureo, un mondo stoico, un mondo neoplatonico e cristiano.

Epicuro ha in mira la felicità sensibile. Godere, non patire; trovar modo di liberarsi dal timore degli Dei e della morte, il gran tormento della umana vita; tale è il postulato, e tale è il fine

della filosofia. Bisogna dunque fare un sistema e concepire il mondo in tal maniera, che non ci abbiano luogo codesti due timori. Egli è perciò che Epicuro ripiglia la teoria di Democrito. Conoscere è sentire; e dall'altra parte gli atomi, i primi sensibili, sono i primordii delle cose. La Natura è un immenso aggregato di atomi. L'anima è un gruppetto di atomi sottilissimi, che nella morte si scioglie come il resto, e tutto è finito. Gli Dei ci sono, poichè ne abbiamo il sentimento e la rappresentazione; ma sono forme atomiche di una estrema tenuità, e danno all'uomo l'esempio della vera saggezza: pensano a godere, e non si curano altrimenti della natura e dei fatti umani.

Zenone ha in mira la felicità ragionevole. Sentire è patire; ragionare è agire, e la virtù è la forma e la legge della ragione attiva. Bisogna dunque agire e reagire secondo virtù, che è quanto dire secondo sè, e non a grado altrui. Ma se il piacere è uno stato individuale e particolarissimo, la virtù è cosa universale. Bisogna dunque fare un sistema, ossia concepire l'universo in maniera, che la virtù, la legge assoluta, apparisca come l'elemento attivo comune, e vi figuri come l'essenziale. Egli è così che il mondo stoico è un gran corpo con una grande anima; il che vuol dir ch'egli è un grande animale. La base del corpo è la materia eterna, continua e non già discreta. L'anima universale, cioè Dio, è una materia sensibile e una forza ragionevole; che s'ei non fosse materiale l'uomo non ne potrebbe avere alcuna cognizione. Conoscere è infatti sentire e pensare;

che se v'è un primo sapere puramente sensibile, il sapere ragionevole comincia da essere conoscenza di senso, e poi diventa conoscenza di ragione. Se non che la materia divina non è come quella ordinaria della natura, anzi è una materia ben più sottile e attiva; è un fuoco o etere piroide; e cotesto divino etere è pieno di pensiero e di ragione. La forma della sua attività ragionevole è la legge naturale e la legge morale; egli è provvido, savio, giusto, e comparte premii e pene. L'anima umana è una particella di codesta divina aura, e ne ha tutte le qualità e gli attributi essenziali; e però la sua vera azione è di vivere secondo la legge morale, la quale è lei stessa, ed è ad un tempo assoluta ed universale, perchè la sua sostanza e la sua natura è quella stessa di Dio. Ma le cose esterne, la patria, la casa, il campo, la moglie, i figliuoli, non sono lei; e il piacere è cosa particolare e sensibile, e perciò non è bene, è male.

Plotino ha in mira la vera, infinita, assoluta felicità soprarazionale. L'anima è finita; la ragione, che è la sua forma, è la facoltà conoscitiva delle cose finite. Ma vi è nel più cupo fondo dell'anima qualche cosa di non finito; vi è là oltre la sfera della coscienza il sentimento oscuro, il prepotente bisogno e la tendenza irresistibile verso l'infinito. Bisogna dunque fare un sistema, concepire insomma il mondo in tal guisa che cotesta tendenza non si spieghi a vuoto, e che oltre alla felicità limitata e incompiuta della coscienza e della ragione, l'anima umana possa sperar di trovarvi quella felicità

intiera e infinita alla quale aspira. Egli è perciò che al di sopra dell'essere e delle idee vi è un mondo sopra-ideale, un sopra-essere: vi è l'Uno, il Primo, il Vero, il Dio ineffabile e inideabile, perchè non è idea nè parola. Codesto Dio anonimo produce l'intelletto, ossia il nous, il logos, il pleroma delle idee; e codesto intelletto produce a sua volta l'anima del mondo, ossia il pleroma delle forme reali, che essa imprime nella materia indeterminata ed informe, e ne fa le cose particolari. L'uomo è anima, ossia passione e senso; è coscienza e ragione; ed è estasi, intuizione. L'ascesi lo solleva al disopra dell'anima e delle cose sensibili. L'estasi lo innalza al disopra della ragione e delle idee, e lo identifica con Dio.

Il Cristiano ha in mira la felicità intellettuale, non di pochi e radi istanti, come toccò a Plotino, ma durevole, eterna, senza fine, non certo in questa vita di ragione e di senso, ma nell'altra che sarà tutta d'estasi e di beatifica intuizione. Bisogna dunque fare un sistema, e concepire il mondo dello spirito in tal guisa che l'uomo vi trovi la salute e la giustificazione. Dio è bensì il Primo inideabile e ineffabile; ma il pleroma delle idee, il Verbo, il Logos, è lo stesso Dio: l'uno è il Padre ignoto, l'altro è il Figliuolo, il primogenito generato dal Padre. Il primo è l'Io puro, per sè vuoto, il soggetto assoluto; il secondo è l'assoluto oggetto, il contenuto divino; e da tutti e due procede l'Amore assoluto, come dal sapere il volere. Nel che i Padri occidentali avanzano di gran lunga quelli d'Oriente: segno anche questo che il sole della Gre-

cia è tramontato. Sicchè il Dio cristiano è triplice ed uno al pari dello spirito umano. Il Dio antico fa l'uomo a sua immagine; l'uomo moderno, il cristiano, fa Dio a immagine sua. E sta bene. Ma la salute non è pei Padri del dogma cristiano la identificazione, anzi è, o sarà, la semplice contemplazione della divinità. Quaggiù crediamo, lassù vedremo. Noi vedremo, ma non ci comprenderemo nulla. Sant'Agostino e tutti i Santi Padri e Greci e Latini cedono per questo a Plotino. Essi non s'accorsero che innanzi all'alto mistero noi non potremo essere in verun modo beati, e che ridotti a questa pura visione, senza la distrazione del finito, noi saremo infinitamente infelici, sì che quello sarà inferno e non paradiso. Ma la colpa non è dei Padri; è della religione, la quale per gli elementi sensibili che contiene rimane inevitabilmente al di sotto della filosofia.

La salute è a prezzo della giustificazione, per cui lo spirito umano diventa degno della vista diretta di Dio. L'ascesi e la mortificazione lo purga violentemente dalle passioni e dal senso, e l'estasi contemplativa lo purificherà dal peccato originale del sapere, e lo libererà dalla coscienza e dalla ragione; ma ciò per poco, come accadde a San Paolo e a Plotino; e allora è inutile, ed anzi è asso lutamente impossibile esser felice. L'uomo carico come è di senso, e quel che è peggio anche più di ragione, non ha dunque il modo di levarsi da sè a Dio; non ci è dunque altra via, nè altra soluzione possibile se non che Dio si cali a lui, e si faccia uomo. Ed ei ci si fa così bene, che l'Uomo-

Dio non è già due nature l'una al servizio dell'altra, anzi una: non è il senso e la ragione al servizio della sopra-ragione, sicchè il finito stia sotto e l'infinito sopra; anzi è la perfetta ed assoluta identità di entrambi. E non solamente Dio s'identifica con l'uomo, ma scende e s'immedesima eziandio con la natura. E quì i Santi Padri ripigliano il vantaggio, e poggiano all'ultima altezza della filosofia; e ci manca poco che non siano filosofi veri. L'òstacolo è in ciò che la identità delle due essenze essi la riconoscono in un uomo e non nell'uomo, e non la ravvisano nella intiera natura, ma solamente nel pane eucaristico, non senza aggiungervi del resto la scipitezza della trasformazione materiale, la di cui natura è d'esser visibile, e con tuttociò non si vede. I Padri nostri contemporanei non sono stati da meno degli antichi; e anch'essi sarebbero stati veri filosofi se della certa, infallibile e vera conoscenza ne avessero fatta la proprietà non del Papa, ma dell'intelletto umano. Cotesto era impossibile alla ragione religiosa; sempre è però qualche cosa, anzi è gran cosa, e da star perfettamente a paro coi dogmi della trinità divina, della incarnazione, della doppia e una natura, e della presenza reale, mentre è il dogma per eccellenza moderno, quello della soggettività e dell'assoluta cognizione. Sicchè i Padri italiani che l'hanno raccolto dalla vecchia credenza istintiva della nostra plebe, hanno dato prova di buona logica, e di vero coraggio cristiano, più che i Padri d'oltremonte, i quali dopo averlo combattuto in Vaticano, ora politicamente lo accettano, ma se

ne scandalizzano come di un temerario e diabolico errore, e lo deplorano o se ne fanno le grandi beffe nel loro secreto; ben più biasimevoli di quei teologi, i quali almeno lo condannano lealmente, a viso aperto, e lo respingono come blasfematorio ed empio: uomini egregi, chi il nega, e pieni di dottrina e di senso comune, ma non egualmente di senso filosofico-religioso; e di più inconseguenti, mentre non s'avvedono che il dogma della infallibilità è il complemento e la corona del sistema cristiano. Dopo Dio umanizzato in Gesù, veniva l'uomo divinizzato nel suo Vicario; ed in lui solo, perchè è religione e non filosofia. Sicchè dunque il Papa è fatto quel che doveva essere rimpetto a Dio ed all'Uomo-Dio; e però il dogma dell'infallibilità del Sommo Pontefice non è più empio e blasfematorio di quelli dell'unità delle tre ipostasi, dell'identità delle due nature, e dell'eucaristia. Questi compongono l'oggetto della mente cristiana, quello gli adegua il soggetto: prima è Dio che prende gli attributi umani, indi è l'uomo che riconosce nel suo per sè gli attributi divini; e fra tutti e due faranno, come infatti fanno, un solo assoluto.

6.

Quando i dogmi oggettivi si furono interamente sviluppati, e definitivamente stabiliti, il mondo che ne risultò formato s'impose alla coscienza, e pesò di tutto il peso della sua apparente irrazionalità sulla ragione umana. Allora l'uo-

mo volle comprendere; volle assoggettarsi a far suo cotesto nuovo oggetto costrutto da lui stesso a forza d'intuizione; la ragione, il soggetto, si sforzò di soggettivare, che è quanto dire razionalizzare e riadeguare a sè il dogma cristiano. Allora la fede cercò l'intelletto; l'intuizione aspirò a diventar ragione, e la teologia intese a trasformarsi in filosofia. Ed allora a Pietro Lombardo, il maestro dei dogmi, tenne dietro sant'Anselmo, e poi via via Abelardo, san Tommaso, e Scoto.

Ma come gli antichi filosofi antesocratici e i socratici, così i Dottori della Scuola ingenuamente si credevano di conoscere in qualche parte e in qualche modo almeno l'oggetto ideale, supposto fuor del soggetto, mediante la ragione, e non s'avvedevano che ragionando non uscivan di sè, e non facevano che avvolgersi nella loro sfera soggettiva. Roscellino interruppe la loro sicurezza e li trasse a forza dalla loro tranquilla illusione. Questi però non intese dimostrare la soggettività del contenuto ragionevole, anzi piuttosto la vacuità della ragione, e la nullità delle idee. La ragione non è che la facoltà dell'astrazione, il potere di isolare le proprietà e di raccogliere gli elementi comuni delle cose. Le idee, gli universali, i generi, i tipi, sono i prodotti dell'astrazione, e non hanno fuori di noi veruna realtà oggettiva, ed altro non sono che *flatus vocis,* puri nomi. Fuor della ragione non ci sono che i particolari, e questi non gli apprende che l'intuizione: l'intuizione sensibile apprende le cose naturali, l'intuizione mistica le cose divine. Roscellino non distrugge sol-

tanto l'oggettività delle idee, ma le stesse idee, e sfata e scarta la ragione, perchè il campo resti libero e intiero alla fede, e regni senza contrasto la religione; e così fa della conoscenza umana un empirismo naturale e sopranaturale.

Egli è così che comincia nella storia dello spirito umano la vera critica della cognizione. È infatti la prima volta che il soggetto non contento di analizzare le sue forme, giudica sè stesso, stima la sua portata, il suo valore, la sua capacità a conoscere il vero; e trova ch' egli è nulla, e che il vero è fuori di lui. Ma verrà giorno in cui conoscerà finalmente che il vero oggetto è lui stesso, ch' egli è tutto, e che la realtà è dentro di lui.

Dopo due secoli di aristotelismo scolastico, più o meno oggettivo, Occam ripiglia e compie la critica di Roscellino: egli finisce di rader la tavola, e di fare intiero il vuoto. Il solo mezzo di conoscere e raggiunger l' oggetto è la fede e l' intuizione. Questa però non apprende che l' esterno dell' essere, le qualità e le forme di cui la ragione fa delle astrazioni, ma il sostrato ci resta ignoto. Essere, essenza, entità, sostanza, non sono neppure astrazioni, sono nulla, nude parole. Noi delle cose, e sì dell' anima e di Dio, non conosciamo che gli attributi e i modi.

Bacone trova l' oggetto ridotto alla particolarità, e la conoscenza all' intuizione ed all' astrazione. Il metodo per raggiungere il vero dee dunque consistere nella esatta e completa osservazione dei fatti particolari, e nella misurata astrazione, o sia induzione, che li depura dell' assoluta

particolarità accidentale, e forma dei loro comuni elementi le idee generali. Ma il soggetto è per eccellenza fallibile, poichè la verità non appartiene a lui, ma all'altro, alla natura; e però a volere esser certo se col suo lavorio generalizzativo egli ha imbroccato il vero, non ha che un mezzo, e questo è di ridurre le sue idee, le sue leggi, le sue induzioni, a natura, a fatto, a intuizione; il che si fa verificandole mediante l'esperimento, e l'osservazione d'altri fatti dello stesso ordine. Ora verificare significa far vero, e vero significa oggettivo.

Le idee nate d'induzione sono adunque i fenomeni concepiti nella loro astratta semplicità; la sostanza a cui si appoggiano non ci è data dall'intuizione, e perciò noi l'ignoriamo, diceva Occam. E noi ce ne passiamo, e ne facciamo facilmente di meno, aggiungeva Bacone, e lo ripeteranno tutti i fisici e i naturalisti futuri. Ora il fine è un concetto di creazione tutta soggettiva, al quale nulla corrisponde nella natura viva o non viva che la sia; egli è insomma un'idea, o piuttosto uno immaginamento che la mente aggiunge agli elementi dell'osservazione, ed ai risultati dell'induzione; e perciò è vana la scienza delle cause finali. *Causarum finalium investigatio, sicut virgo Deo consacrata, nihil parit.* Essa non partorisce nulla, perchè il fine non è in sè nulla di reale; e non è soltanto una inchiesta sterile e inutile, ma eziandio pericolosa e dannevole, mentre il fine è un elemento estraneo ed eterogeneo, che guasta la realtà naturale in mezzo a cui s'introduce, ne turba la purezza e la verità ogget-

tiva, e ad altro non serve che a confondere e falsar l'esperienza, ed a fuorviare l'induzione. Questa è veramente la novità di Bacone; e per questo egli è il vero fondatore della fisica induttiva e della storia naturale superficiale.

La quistione del conoscere, teoretica in Occam, divenuta pratica in Bacone, ridiventa teoretica e veramente filosofica in Locke. Quello che l'uno assume come fatto, l'altro intende dimostrare come si fa; lo spirito è intuizione esterna e intuizione interna, sensazione e riflessione, che ciascuna si forma le sue idee semplici, e di queste l'intendimento fa le idee complesse, le quali sono al pari delle semplici tutte soggettive, senza alcuna realtà esteriore, ad eccezion di una, e questa è la sostanza, che però rimane ignota a Locke del pari che ad Occam e a Bacone.

Condillac riduce il soggetto alla maggiore semplicità ed unità. L'intuizione interna, o sia la riflessione, non è una facoltà primitiva; lo spirito non possiede che l'intuizione esterna, la sensazione, e la forza trasformatrice della sensazione. Il pensare, e il volere, e tutte le idee, sono delle sensazioni trasformate, e l'idea di sostanza è anch'essa una di siffatte trasformazioni.

Hume accetta. La vera conoscenza è ben quella che è data dall'intuizione; il resto è tutto un lavorio soggettivo. L'intuizione esterna, e sì anche l'interna, non apprende che i fenomeni isolati, intieramente slegati e sparsi; e dunque i nessi è il soggetto che li pone, e questi in lui non sono che effetti d'abitudine, errori, inganni, illusioni. Il

soggetto è quello che trasforma in causalità la successione; ed è lui che trasforma la simultaneità delle impressioni e dei fenomeni nella sostanzialità che gli lega in un tutto e ne fa una cosa. Quanto al fine, egli è condannato da un pezzo; e chi oserebbe più parlar di fini naturali o vitali dopo la scomunica che gli ha scagliata Bacone? O chi non sa che la finalità è una finzione dello spirito umano, ed egli la presta a grato, e se occorre per forza, alla realtà che l'ignora, e ne rimane sconvolta ed alterata? E quale è anche oggi il naturalista che si rispetta, il quale non riconosca che in natura non ci sono che gl'individui e le specie, sensibili anch'esse per il fatto della generazione, e che i generi e i sopraggeneri sono nostri concetti, e per conseguenza non sono nulla di reale? L'uomo dunque egli è cosiffatto che non può formare un pensiero senza cader nel sofisma del *post hoc ergo propter hoc*. Il *propter hoc* è una nostra aggiunzione.

Kant ammira e approva. Egli alla voce di Hume erasi destato dal suo sonno metafisico-dogmatico, e trionfalmente entrava nella nuova via che lo scozzese avea dischiusa. Non soltanto la causa, la sostanza, il fine, il genere, anzi tutti i nessi che servono a fare i giudizii, e per cui soltanto l'esperienza è possibile, sono soggettivi; e però quante sono le specie dei giudizii tanti sono i nessi, e tutti egualmente a priori. Se non che i nessi non servono soltanto a legare i soggetti ai predicati comuni, ma concorrono a formare i soggetti; nè solo i generi e i sopraggeneri, ma eziandio gl'individui di cui formano l'unità e la base ideale. Le

nozioni individuali sono infatti anch' esse dei giudizii; salvochè in questi il soggetto è il vario sensibile parte di origine esterna e parte interna, e il predicato è formato dai nessi puri, mentre il vero nesso è l'Io connettitore. Ma cotesti nessi non sono altrimenti finzioni e inganni; sono forme e funzioni originarie dello spirito, la cui natura è appunto di essere una attività connettitrice a priori. Il male è dunque ben più profondo che non pensava Hume, ed è caso più serio che il naturalista e il positivo non si figura, perchè l'individuo della rappresentazione non è tutto reale come egli suppone, ma è una costruzione del soggetto fatta con elementi in gran parte soggettivi; non è quindi quello della natura, che egli non può dir cosa veramente sia in sè, perchè l'in sè della rappresentazione non appartiene a lei, ma a lui; cosicchè quello che egli fa e connette è tutto valido e buono, ma per lui solo.

Finchè vi fu una sostanza ancorchè ignota, e il soggetto apparve dotato del potere d'intuire le forme sensibili e le spirituali, vi furono due mondi uno materiale ed uno immateriale, dei quali per altro l'uomo non poteva conoscere che la buccia e le qualità di fuori; e vi potette essere perfino un mondo soprannaturale posto dalla fede, che è una maniera speciale di riflessione o intuizione interna, confusa, oscura, profonda e nebulosa, che non intuisce niente di preciso e di particolare. Ma quando il soggetto non ebbe più che

la facoltà d'intuire le cose sensibili esterne, e di affinare e modificar variamente le sue intuizioni, allora il mondo della fede e della riflessione sparve, e restò solo il mondo della sensazione; sicchè tutto non fu più che materia: l'anima altro non fu che il movimento molecolare del cervello, Dio con terribile metamorfosi regressiva si trasformò nella Natura, in fondo alla quale Diderot pose la materia discreta, gli atomi vivi, sensitivi e attivi, e d'Holbach la materia continua e piena di forza, della quale il moto è la manifestazione.

Per Hume non ci è manifestazione, nè forza, nè sostanza materiale. Il suo mondo è un caos di fenomeni slegati e indipendenti, senza alcuno ordine o misura. Per Kant non c'è neppur questo. Pure al di là di cotesta fantasmagoria soggettiva c'è una realtà, un numeno, un qualche cosa insomma, che dà occasione e somministra la materia alle costruzioni della immaginazione trascendentale. Ma cosa cotesto qualche cosa, o realtà, o natura, o oggetto, o numeno, sia in sè, cotesto non si può sapere. E difatti è impossibile, perchè la cosa non ha altro in sè di quello che il soggetto vi riconosce, ed è nella sua indeterminazione il vuoto riflesso dello stesso soggetto; sicchè quell'altro in sè che egli cerca non esiste punto, ed è appunto per questo che non si può conoscere; ma cotesto si vedrà poi.

Egli è così che Roscellino vuotò il soggetto, che s'andò sempre più assottigliando e impoverendo, e l'oggetto crebbe man mano di realtà e di valore; finchè all'ultimo Hume e Kant vuotarono in-

vece l'oggetto, e del suo contenuto riempirono il soggetto, fuori del quale non restò che un' ombra inane e oscura di realtà; tanto oscura e sì perfettamente inane, che non si può dir che mai sia. Sicchè quello di Kant è un realismo problematico, evanescente e per dir così negativo. Ma tanto è più positiva e ricca la sua soggettività; la quale acquisterà bentosto nuove forze, e superato e avviluppato in sè il proprio limite, diventerà il solo e vero oggettivo.

7

Roscellino faceva della fede e della intuizione la vera facoltà di conoscere. Le idee dunque non ci sono, e la ragione altro non è che la facoltà di far dei nomi. L'intuizione non apprende che la particolarità: Dio stesso alla conoscenza umana è un individuo, anzi tre individui, e tutto al mondo è particolare. Il soggetto determina l'oggetto; così Roscellino inaugura la moderna filosofia. San Tommaso rimane fedele alla filosofia antica; egli è sempre l'oggetto che determina il soggetto, e crea in lui la cognizione. Le idee ci sono; esse sono in Dio, e compongono la ragion divina. Sono anche nelle cose, ma degradate e immerse nella materia, che per esse diviene una sostanza completa; e non sono che riflessi, ombre, copie, partecipazione delle idee archetipe, le quali sono infinite in Dio, ma sono finite nell'uomo, e compongono la ragion finita. Sicchè questa non può conoscer che in ombra, e solo in parte, la ragion divina; e

ciò soltanto per analogia, la quale, diciamolo pur di passata, è la peggiore e più fallace fra tutte le maniere di cognizione. L'altra parte resta al di sopra della ragione umana, ed appartiene alla fede.

In tutto ciò quel che vi ha di certo si è che nell'uomo le idee ci sono, e sono ciascuna per sè finite; si vedrà poi se tutte insieme non compongono un tutto infinito. Tutto il resto è un dogma campato oltre la sfera della coscienza, e i dogmi vanno lasciati alla poesia ed alla religione. Or di ciò sta tutto Scoto a prova. Difatti il primo non è per Scoto la ragione, anzi è la volontà, ed anzi l'arbitrio divino, che crea senza una ragione al mondo la ragione. Sicchè non è l'Amore che procede dal Padre e dal Figlio, anzi sono essi che procedono dall'Amore. Egli è che Scoto comprende che il dogma divino di Tommaso è infondato, e sta per dir così tutto in aria; ed ei gli cerca una base, e glie ne dà una siffatta che ha bene aria di soggettività; il volere di Scoto è come quello di Schopenhauer l'Io, l'attività originaria indeterminata e vuota, che si determina in atto e crea liberamente il suo contenuto. Ma cotesto in Scoto è un processo che si spiega in seno all'eternità, a infinita distanza dall'uomo, al quale non è dato di penetrare in una coscienza che non sia la sua; egli è dunque un nuovo dogma, che non è più fondato dal primo.

San Tommaso e Scoto finiscono dove comincia Roscellino; e di qui incomincia, e qui insiste Pomponazzo. La ragione umana sente in lui tutta

la sua forza, e sa che a sè soltanto la verità vera appartiene. Sfortunatamente però questa non s'accorda alla lunga e non si combina con la verità religiosa. Ma fortunatamente ci è il suo rimedio, ed è la fede. Ma la fede in Scoto, in Tommaso ed in Roscellino è un profondo sentimento, e in Pomponazzo è un ironia. La Chiesa se ne avvede, e lo fa bruciare postumamente nel suo libro; un'altra volta farà più a tempo, e farà bruciar Bruno in persona in Campo de' Fiori. Se ne avvede Cartesio, e getta via da sè la fede con tutta la ragione e l'intuizione. La fede, perchè in flagrante contrasto con la ragione. L'intuizione, perchè riflette dei fantasmi, di cui nulla guarentisce la realtà. La ragione perchè può ben darsi che le sue idee sieno delle vane impressioni che vi fa un Dio maligno, a cui piace trarla in errore. Egli dubita sistematicamente di tutto, e mette tutto, compreso sè stesso, in quistione. Ma se io dubito, se io penso, dunque ci sono. Che s'egli è un Dio ingannatore che mi pone innanzi dei vani fantasmi, e crea in me delle false idee, bisogna ben che perchè ei m'inganni io ci sia. *Cogito, ergo sum;* ecco dunque il certo, ed ecco il vero. E non è già cotesto un entimema, che oltre ad esser fondato su un dogma tornerebbe a un circolo vizioso, anzi è una semplice ispezion dello spirito. Questo *Cogito* è la scoperta e la determinazione del vero terreno della filosofia moderna; il quale in Cartesio è assai ristretto, ma si anderà man mano allargando, e di un idealismo soggettivo e finito diventerà un vero idealismo assoluto.

Cartesio si fa dunque a riconoscere cotesto terreno del proprio essere, e la certezza di sè, misura d'ogni certezza e criterio di verità, è la sua face e la sua guida. Tutto quello che io concepirò con la stessa chiarezza, e di cui sarò certo come del mio essere, io l'avrò per vero; ed io così appunto conosco e son certo, che oltre le idee che mi vengon di fuori e quelle che sono mia fattura, ce ne sono in me delle originarie o innate. Or vi ha tra queste l'idea d'infinito, ed io sono finito; dunque tutte l'altre idee innate sono parte e modi del mio essere, ma questa non è che un modo del mio pensiero; e dunque vi è un essere infinito, che è la causa della mia idea d'infinito, e questa infinita causa è Dio. Dall'altra parte le idee corporee avventizie hanno il carattere dell'estensione, ed io sono un semplice pensiero; e dunque è fuori di me la causa che in me le produce, e questa causa è la materia, ossia la natura corporale. Ma io non ho del corpo una idea compiuta come di me, nè una idea chiara e distinta ancorchè incompiuta come di Dio, del quale io so ch'ei c'è veramente, ed è la stessa infinita perfezione; ma del corpo io so soltanto ch'ei mi appare come esteso, ed io sono inesteso; egli dunque dovrebbe essere tutto il contrario di me, sicchè se io sono tutto pensiero ed attività, egli avrebbe ad essere tutto estensione ed inerzia. Ma io non so se veramente ei ci sia, e cosa egli sia, o se non è un Dio maligno.... Ma no. Il Dio che tutto ordina e dispone è la perfezione in persona. Egli è dunque verace e benigno, e non può essere

autor d'inganni; ed è perciò che io posso viver tranquillo, e sulla di lui fede esser certo che alle qualità sensibili, che si succedono nel mio pensiero, e non sono che stati e modi soggettivi, ed allo scorrer del tempo, il quale altro non è che cotesta successione, corrisponde la realtà delle cose succedentisi nel medesimo ordine, e dotate degli stessi modi. Le cose corporee dunque ci sono, e sono conformi alle mie sensazioni, io ne sono indirettamente certo; ma appunto perchè sono al contrario di me corporee ed estese, io ho la diretta certezza ch'esse sono prive di pensiero, e perciò assolutamente inerti, giacchè pensiero ed attività sono una cosa. Esse non hanno che la capacità a ricevere un simulacro di energia, la nuda ed astratta forma dell'attività cogitatrice, il semplice moto. I corpi si movono infatti, ma passivamente, mentre son mossi l'uno dall'altro; e poichè non fui, nè potetti esser io che sono imbarazzatissimo a movere il mio proprio corpo, dunque fu Dio che vi ha impresso il primo moto. Come ciò facesse, cotesto appartiene a quel molto che ignoriamo di lui; ma sappiamo bene ch'egli è di sua natura immutabile, e perciò la quantità del moto ch'egli comunicò originariamente alla materia è sempre la stessa; il che del resto è fisicamente esatto, come hanno poi mostrato le esperienze del Mayer.

Tale è in sostanza il sistema di Cartesio. Il soggetto vi ha in apparenza piccolo spazio, e sembra farci poco o nulla, ma in realtà fa egli ogni cosa, mentre è lui che pone Dio, e mediante Dio

la natura. L'infinito non è un'idea fatta da lui nel modo che l'intendeva san Tommaso, anzi è un'idea primitiva e innata, senza la quale ei non avrebbe mai pensato a rimovere il limite che lo fa finito. Il soggetto ha dunque originariamente in sè l'idea d'infinito, ma egli stesso è finito. Cotesto è giusto; ciò che alla prima ispezione si rivela allo spirito è la sua empiricità, e non è a questa ch'ci pensa ad applicare il suo concetto infinito. Ma quando la riflessione sarà cresciuta di forze, e il soggetto si profonderà maggiormente in sè stesso, allora egli conoscerà che la radice del suo essere è infinita, e che tale ei si rifà in atto accavallando il proprio limite; e conoscerà che pensar l'infinito è un esser più che infinito, perchè non è allora un'infinito astratto, anzi un concreto, e reale, e positivo infinito. Ma fino a quel tempo Dio resterà fuori dell'uomo, e sarà onninamente oggettivo. Egli è dunque, intanto, l'essere assoluto e perfetto, il quale ha tutto in sè, tutto, fuorchè la finità e l'estensione; il che viene a dir ch'egli è una relativa assolutezza, ed una imperfetta perfezione. Certo egli è perfetto e assoluto nel suo genere; il che significa appunto ch'egli è un genere di sua natura relativo, e però incurabilmente imperfetto; e ciò aggrava la situazione. Ma verrà tempo in cui la riflessione abbraccerà nello stesso concetto i due termini della relazione, e apparirà che il vero assoluto è negatività, negazione di negazione. Fino a quel giorno l'uomo resterà fuori di Dio; e saranno tutti e due malati.

L'oggetto è doppio; uno è Dio, soggetto in-

finito: l'infinità non potrebbe mancare alla sua perfezione; l'altro l'estensione corporea indefinita. L'idea di estensione è avventizia; essa è la traccia astratta delle impressioni corporee, ed è Dio che ne guarentisce la corrispondente realtà oggettiva. Il soggetto non bada ad applicarla alla sua semplicità finita, nè a quella infinita di Dio; e fa bene. Ma verrà un giorno in cui conoscerà che se l'estensione è come forma ideale in lui, essa è stata ed è come forma reale in Dio; e conoscerà che egli, il soggetto, l'ha attraversata, sicchè quella in lui si è risoluta in idea, come era originariamente nello stesso assoluto. Ma fino a quel giorno la materia sarà una cosa inerte e vuota; la Natura, anche quella che si dice vivente, non sarà solo malata, anzi morta del tutto, e l'Animale una macchina montata. Dio sarà una pura astrazione, un soggetto privo di senso, e perciò privo affatto di conoscenza anche intellettuale, e l'anima umana, posto che la possa percepire le vibrazioni delle cellule cerebrali, o sia degli spiriti animali, non potrà nè convertirle in sensazione, nè farle rivibrare centrifugamente in forma di moto.

Ma vi è già in Cartesio un elemento comune al soggetto ed all'oggetto, all'anima, a Dio, alla Natura; ed è la causalità. Questa è nella Natura un modo di essere, avventizio ed accidentale, dovechè nel soggetto umano e nel soggetto divino è un modo essenziale di essere e di pensare. Ma verrà un giorno in cui apparirà che tutte le idee, tutti i modi dell'essere formano un solo organismo ideale, che anima l'intiero essere; e al-

lora la Natura di morta diventerà tutta vivente, l'Animale avrà un'anima finita e mortale, e l'Uomo uno spirito immortale; Dio s'incarnerà da senno, e si farà Uomo nel senso proprio del vocabolo, e l'Uomo questa volta veramente redento dalla sua finità, conseguirà la salute eterna, e l'infinita guarigione. Cartesio è l'alba foriera della moderna filosofia.

L'uomo è un'anima e un corpo insieme accozzati. L'anima è un'attività pensante, e poichè il pensiero è la sua stessa essenza, essa non resta mai di pensare; e i francesi il cui gran progresso consiste nell'aver retroceduto da Diderot, Lamettrie e d'Holbach a Cartesio, dal secolo decimottavo al primordio del decimosettimo, invece di pensare a farsi di secolo decimonono, si attengono strettamente a questa dottrina. Il corpo è invece una estensione assolutamente inerte. Sono dunque due eterogenei, fra i quali non è possibile alcuna relazione o commercio; il corpo non può comunicar direttamente all'anima i suoi stati, i suoi moti sensibili, e l'anima non può direttamente comunicare al corpo la sua attività volitiva. Resta dunque che le due sostanze opposte comunichino mediante la sostanza divina, che sussiste per sè ed è il principio per cui ci sono e sussistono entrambe; mentre è Dio che le ha create, e le ricrea di continuo, ed è così che le conserva e le sostiene. L'occasionalismo di Geulinx è la trasmissione indiretta del volere dall'anima al corpo.

Dio è un essere del genere dell'anima umana; ma egli può tutto ciò che l'uomo non puole; e come ei seppe comunicare alla materia, se non il suo pensiero almeno la sua pura attività, così può bene essere il veicolo per cui l'attività volitiva dell'uomo passa nei suoi muscoli, e vi diviene moto locale. L'uomo infatti ignora l'esistenza e la qualità dei suoi muscoli; ma a Dio che gli ha fatti son noti; e dunque è lui che ad occasione del volere umano ne opera la contrazione. L'occasione vorrebbe esser qualcosa meno della causa, e qualcosa più dell'indipendenza o della semplice armonia prestabilita; il che non è solo un dogma senza certezza, anzi è un concetto che non si lascia ben concepire, e non rientra fra le categorie del pensiero umano.

La visione in Dio di Mallebranche è la trasmissione indiretta degli stati del corpo umano eccitati dai corpi esterni all'anima umana. Nell'anima i corpi esterni, o piuttosto i sottili movimenti del suo proprio corpo, non ci sono nè come corpi, nè come vibrazioni, ma ci sono come idee; in qual modo dunque avviene la trasformazione? Ecco il problema. La trasformazione è già fatta in Dio, nel quale tutte le cose esistono come idee, ed è in lui che l'uomo le vede; ecco la soluzione. Ella è però una soluzione che non risolve nulla, poichè pone la trasformazione come fatta in un altro, e non mostra quello che pur si cerca, il modo come la si fa, il processo come si forma la rappresentazione. Essa è dunque un mistero, non penetrato, ma rinvolto, per dir così, di ragione; è

un dogma metafisico che s' impone allo spirito, anzichè una esplicazione soggettiva, e non è per tanto una vera cognizione.

La visione in Dio è la fusione parziale di Dio e della Natura. Dio, l'assoluto, egli è tutto, e tutte le cose sono in lui, ma nella forma che non ripugna alla sua natura di pensiero. Lo spinozismo è la fusione completa e totale di quelle due pseudosostanze, pensiero ed essere, spirito e materia, intelletto ed estensione, assolutamente inconciliabili fra loro, in una terza, che è la sola positiva e vera sostanza, come quella che non sussiste per altro ma per sè, ed è *causa sui;* sicchè quelle non sono che suoi accidenti o attributi. Dio, la sostanza divina, eterna, infinita ha dunque due facce opposte; una è il pensiero, l'altra è l'estensione, e ciascuno di cotesti due attributi ha i suoi modi; quelli infiniti, eterni, immutabili e necessarii; questi finiti, transitorii, rimutevoli, accidentali. I modi dell'estensione sono i corpi, i modi del pensiero sono le anime; e come modi alla ragione son nulla, e non sono qualche cosa che all'opinione. E così i tre elementi di Cartesio si consolidano alla fine in un solo essere assoluto.

Tutto questo è senza dubbio un magnifico poema intellettuale; è, se vuolsi, una divinazione, una rivelazione. Rapito dal suo genio speculativo, Spinosa si slancia nel dritto centro dell'universo, *in medias res,* come il buon poeta dee fare, e di là risbalza, e lavora da fuori, e alla sostanza empiricamente appicca gli attributi, e agli attributi i modi. Ma la riflessione non vuol rapimenti e slan-

ci, e sbalzi; essa ama restar presso di sè, e andar passo passo, e veder bene, e misurar la via che tiene. Lo spinozismo non è vera riflessione, è visione e discorso matematico; ed è tutto oggetto e punto soggetto. Ora il soggetto non si rassegna ad essere un nulla, anzi vuole esser tutto; non vuole essere egli modo di un altro, vuole che l'altro sia modo suo. E questa sua necessità evoca Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, l'irrequieto movimento, e finalmente Hegel, la meta, la calma, il riposo.

Leibnitz fu il primo a liberare il soggetto dall'essere un nulla, o un quasi-nulla, un modo. Lo spirito è una vera sostanza; egli è un essere semplice, inesteso; è come un punto matematico, non però modale, ma reale; è un atomo d'Epicuro indivisibile, indestruttibile, ed assolutamente impenetrabile, ma non materiale, anzi formale; è insomma un individuo, una unità, o come diceva Bruno, una monade pensante, percettiva, rappresentativa. Ma la rappresentazione si sviluppa spontaneamente con legge di continuità, senza alcun salto o lacuna. Essa è primieramente oscura e passiva, come nel sonno e nella distrazione, senza distinzione di sè e di altro, nè di altro da altro; e allora lo spirito è materia: materia prima. Egli è allora come un corpo elastico in istato di compressione; la sua limitazione è la sua materialità e la sua passività, mentre la sua attività è la tendenza alla percezione distinta e adeguata.

Ma la passività non gli è imposta; essa non è una compressione che riconosce una causa esterna, anzi è uno stato spontaneo al pari dell'attività percettiva.

Quando lo spirito spiega la sua elasticità e comincia ad essere attivo, la percezione è chiara, ma confusa. Allora il soggetto distingue l'oggetto da sè, e dagli altri oggetti; egli distingue il turchino dal verde, e sè dal verde e dal turchino. Cotesta non è allora percezione, è appercezione; non è rappresentare, è rappresentarsi; insomma è sentire; e in ciò consiste l'attività riflessiva inferiore.

La percezione è adeguata quando il soggetto distingue gli elementi da cui risulta l'oggetto, e sa che il verde è un misto di turchino e di giallo, e quando distingue i principii da cui risulta la vera cognizione. Questi son due; l'uno è il principio d'identità, o sia di contraddizione: d'identità nella sua forma positiva, *ciò che è, è;* ed è possibile, perchè il secondo termine è identico al primo, e per tanto non gli contraddice; di contraddizione nella sua forma negativa, *ciò è, e non è;* ed è impossibile, perchè il secondo termine è la negazione assoluta ed indeterminata del primo. L'altro è il principio della convenienza, o sia della ragion sufficiente. Niente accade al mondo senza una causa; cotesto è il principio dell'esperienza. Niente accade e niente esiste senza una ragion sufficiente, ossia senza un fine; il mondo è tutto un sistema di fini e di mezzi, in cui ciascuna cosa conviene ed è in accordo con tutti i mezzi e con tut-

ti i fini; e chi non lo riconosce, ei dà segno di non aver — sufficiente ragione. Il primo principio dà il possibile, ed appartiene al soggetto; il secondo dà il compossibile, ed è comune al soggetto e all'oggetto; sicchè una cosa o una azione istessa presa per sè può bene esser possibile, laddove presa come parte di un sistema, ossia di un tutto finale, può essere incompossibile. L'uno è dunque la possibilità astratta, puramente metafisica; l'altro è la possibilità reale, ed è il principio delle scienze concrete, della morale e del dritto, della fisica e della fisiologia, della medicina e della storia naturale.

Lo spirito umano è dunque in principio allo stato di materia prima, ed è il momento della percezione semplice, minima e oscura. Tale è il fondo incosciente, nel quale il carattere dell'individuo è indiscernibilmente preformato. L'uomo è allora come una pianta, e la sua attività è la sua tendenza evolutiva.

Nel momento dell'appercezione chiara, ma indistinta, l'uomo non fa che sentire la materia estesa e continua, ed è animale, o anima sensibile, e non ha che una attività istintiva.

Nel momento dell'appercezione distinta egli sente di sentire, e conosce sè in sè; e con la coscienza di sè va congiunta la cognizione dei principii e delle idee generali. Allora egli è persona, spirito, attività ragionevole, uomo insomma, e conosce per definizione. E allora l'Universo gli appare come un sistema in cui tutto è armonia. Armonia è unità nella moltiplicità; l'unità è il fine,

la moltiplicità è i mezzi convenienti e compossibili col fine. La conoscenza confusa dell'armonia universale è il Bello, al quale è compagno il Diletto, e la conoscenza distinta è il Vero. Ma quale è la ragion sufficiente, la causa e il fine di questo Universo? Egli è Dio; e poichè ottimo è il fine, è del pari ottimo il mezzo. Ma qual sia veramente in sè il fine divino, cotesto si lascia in bianco, perchè è sopra la ragione, e l'uomo non ha che a chinar la fronte e adorare. Sicchè il Vero è al di sopra del Bello, e la Religione è superiore alla Filosofia.

Ma cotesto ottimo mondo e cotesto ottimo Iddio non è che un prodotto spontaneo della virtù rappresentativa della monade umana individuale, la quale è impenetrabile come gli atomi di Democrito e di Epicuro; essa è tutta spontaneità e punta recettività, per cui niente ci vien dal di fuori. Tutto è una successione di percezioni, che pullulano in lei spontaneamente ed ordinatamente l'una dopo dell'altra; cosicchè tutto questo Universo col sommo Iddio alla testa, gli è un oggetto, per dir così, soggettivo. La monade è dunque tutto insieme intelletto ed intelligibile, e si crea da se stessa l'oggetto; essa è quindi il tipo del vero soggetto. L'intellettualismo di Leibnitz, con tutte le sue bizzarrie, è il prototipo e come l'embrione informe, e parte anche difforme, della moderna filosofia.

Ma qui non è finita, come parrebbe, la teoria leibniziana. Oltre a cotesto oggetto interno, ce n'è un altro affatto esteriore, indipendente dal sog-

getto, un vero e proprio oggetto oggettivo. Questo secondo oggetto è una immensa collezione di soggetti, una infinità d'intelletti o monadi somiglianti alla monade umana. Esse sono tutte semplici, indestruttibili, impenetrabili, *senza porte e senza finestre,* sicchè niente vi entra e niente n'esce, e sono tutte dotate di passività e di attività percettiva. Ciascuna è uno specchio che riflette in sè l'Universo, che è quanto dire tutte l'altre monadi, e le percepisce, e se le rappresenta; ma esse in realtà non hanno l'una sull'altra alcuna azione, poichè sono tutte ermeticamente chiuse in sè stesse, senza avere alcuna comunicazione col di fuori. Tutto avviene come se tutte le monadi facessero impressione sopra ciascuna, ma non è che una successione di percezioni, le quali vi si generano al di dentro, e sono intieramente soggettive.

Le monadi formano tutte insieme un solo Universo. La loro unità è prima di tutto logicamente possibile, e nello stesso atto compossibile e reale; il suo principio è la ragion sufficiente, la convenienza, l'ordine universale, ed esiste in ciascuna. La loro moltiplicità è quantitativa e qualitativa ad un tempo, poichè tutte hanno in se la ragion sufficiente, ma non nella stessa forma e nella stessa misura; tutte sono dotate di passività e di attività, ma in vario grado, e riflettono, o piuttosto si rappresentano l'universo in vario modo. Le monadi sono dunque essenzialmente diverse l'una dall'altra; sicchè non ve n'è, nè ve ne potrebbe esser due perfettamente simili, ossia indiscernibili, e sono ordinate secondo la legge della percezione, che

è quella del continuo, per cui *non fanno alcun salto*, e non lasciano fra sè alcuna *lacuna*, o *vacuo di forme*, ma compongono una gerarchia regolata dal grado della virtù percettiva. I momenti della percezione che nella monade umana passano l'uno nell'altro, e arrivano alla distinzione, sono diversamente limitati nelle monadi inferiori, e giungono ad una maggior chiarezza e ad una più perfetta distinzione nelle monadi superiori all'uomo.

Le monadi minerali sono le più passive; la loro percezione è oscura, e sono bensì tutte diverse individualmente, ma gerarchicamente eguali di grado. I loro aggregati sono indifferenti, e non costituiscono che delle unità accidentali.

Le monadi animali sono più attive; ma ve n'è fra quelle che compongono l'aggregato una assai più attiva di tutte l'altre, nella quale la percezione arriva a grado di chiarezza indistinta e confusa. Questa più perfetta monade contiene la ragion sufficiente di tutte l'altre che si rinnovano intorno a lei di continuo, ed è il *vincolo sostanziale* che le tiene insieme, il principio realizzatore della loro unità; cosicchè il corpo organico non è un fenomeno, anzi una sostanza composta, che rappresenta una unità per sè, non una unità per accidente, come il corpo inorganico; e non è stabile e fisso, anzi è in un continuo processo di trasformazione. E sta bene. Se non che qui il Leibnitz fa un salto, poichè fra le monadi minerali e le vere animali, ci sono le monadi vegetali, le quali compongono tanti uni,

che tutti fanno un solo uno per sè; e le loro monadi elementari non restano immobili, anzi vengono e vanno, entrano ed escono dall'aggregato, sicchè la pianta è in una perpetua metamorfosi, e continuamente si risarcisce come il vascello di Teseo, non altrimenti che fa l'animale. Pure non c'è nel corpo vegetale una monade-entelechia, che rimanga la stessa in mezzo al cangiamento. La ragion sufficiente è dunque in tutte, ancorchè a grado diverso, e non si ritrova stabilmente in alcuna. Sicchè il corpo vegetale, e sì ancora l'animale, è una unità per sè, senza lasciar per questo di essere una unità fenomenica accidentale. Torniamo alla teoria leibniziana.

Nella monade centrale dell'animale, ossia nell'anima, la percezione, oscura nelle monadi che le si rinnovano intorno, diventa chiara, ma rimane confusa e indistinta; nella monade dominatrice dell'uomo, ossia nello spirito, la chiarezza diventa distinzione. Non soltanto essa distingue sè dalle sue percezioni oggettive, ma si ridistingue in sè stessa, e conosce nello stesso atto i principii e le idee, le forme e le leggi delle sue percezioni. Ma questa monade che distingue in sè tante cose non arriva a distinguere l'una dall'altra le monadi, dalla di cui coesistenza risultano le sue percezioni sensibili; la discrezione le sfugge, e rimane perpetuamente nella illusione che i corpi sieno delle estensioni continue, quando in realtà non lo sono. Difatti una massa corporea è in sè un complesso di monadi, e perciò la percezione che le corrisponde nello spirito è un com-

plesso di tante percezioni; ma lo spirito le confonde in una percezione semplice, e si rappresenta il corpo come continuo. Egli è così che la via lattea è un aggregato di stelle, e noi la percepiamo come una striscia luminosa; e un nuvolo di polvere è pur fatto di tante molecole, e noi non le discerniamo. Nella realtà tutto è discreto; il continuo non esiste in natura, e in noi non è un'idea, ma un errore. La monade è tutto intelletto senza senso, e perciò il fondamento del senso, il tempo e lo spazio, non esiste in lei, come non esiste al di fuori. Lo spazio non è che l'ordine del coesistere; e così il tempo, e così il moto; e però non sono realtà, ma fenomeni, *enti mentali*. Un corpo è anch'esso un fenomeno; ma è un fenomeno *ben fondato*, perchè se dietro alla percezione non c'è per l'appunto quello che io mi rappresento, c'è però qualche cosa; dietro all'iride della mia rappresentazione, non c'è un arco continuo e colorato — la continuità ed il colore non esiste che nella percezione — ma ci sono le gocciole dell'acqua; e però il corpo non è come lo spazio, il tempo, il moto, un puro astratto, un ente mentale, è invece un *ente semi-mentale*, mentre è una realtà discreta indiscretamente percepita, e ridotta a una semplice continuità di estensione. E in ciò consiste la materialità della monade: la *materia prima* è in lei la percezione confusa di sè, la *materia seconda* è la percezione confusa del discreto; l'una è il sentimento, l'altra è la sensazione.

Ma ci possono, ed anzi ci devono essere, sot-

to pena di fare un gran salto mortale, e di lasciare un vacuo immenso nella serie delle forme, delle monadi superiori allo spirito umano, genii, angeli, dei minori, nei quali la percezione giunge a un grado di chiarezza e di distinzione sconosciuto all' uomo. Questi vedranno senza dubbio le monadi separate l'una dall'altra; nella via lattea scerneranno le stelle, e nell'iride percepiranno le gocce dell'acqua con le qualità che realmente ci sono.

Ci è finalmente in cima alla scala una monade suprema dominatrice dell'intiero universo, e ragion sufficiente di tutte le monadi compossibili di cui si compone, le quali tutte la riflettono in sè in modo più o meno chiaro, ma nessuna con piena distinzione; tutte la materializzano più o meno nella loro percezione. In questa massima monade, che è Dio, la virtù percettiva giunge all'estrema perfezione, e però conosce distintamente sè stessa, e percepisce le monadi ad una ad una. Egli è che le ha create, e di ciascuna ha fatto un piccolo universo, anzi un piccolo Dio — *parvum in suo genere Deum* — del tutto indipendente ed assolutamente autonomo, senza veruna relazione con le altre monadi; cosicchè tutte sono come le note isolate di un gran concerto, e compongono un'armonia da lui concepita e prestabilita in sè stesso, della quale egli solo conosce in sè il fine.

Questo secondo oggetto è a buon conto un duplicato dell'oggetto rappresentativo, che spontaneamente si sviluppa nel soggetto, ed è, dunque, una inutile superfetazione. Nè si vede come in una monade impenetrabile e irrecettiva, potes-

se penetrare la notizia della reale esistenza di tante altre monadi, tutte sottoposte alla legge della ragion sufficiente, o come abbia fatto ad oltrepassare sè stessa, e andarle ad afferrare; non si comprende per qual via abbia potuto risapere che sotto all'apparente continuità della sua percezione ci è la effettiva discrezione, che ne è il *buon fondamento*, nè si capisce come il piccolo Dio abbia conosciuto che oltre al gran Dio che egli concepisce e si rappresenta, ci è fuori di lui, al di sopra di tutte le monadi, una monade sovrana, un grande e supremo Iddio; poichè la prova ontologica, la cosmologica, la teleologica, e la ideologica, è un giuoco soggettivo, che non oltrepassa la monade, ed altro non prova che il fatto della esistenza in lei della percezione divina: prova la oggettività soggettiva di Dio, non la sua oggettività oggettiva esteriore. Questo delle monadi estrasoggettive è dunque un romanzo, ed io l'ammiro con tutte le sue incongruenze, i suoi audaci arbitrii, e le sue infondate analogie. Ma un romanzo metafisico è un dogma; ed io non ci credo. *Keine Metaphysik mehr*. Non più dogmatismi, non più ontologie, divine commedie, e romanzi trascendenti, e non più analogie e salti mortali; per codesto ci siamo tutti, e siamo, la Dio mercè, tutti positivi. Ma ci è il positivo del senso, e il positivo della ragione; quello appartiene al pensar comune, questo alla filosofia. Ma in ciò i sedicenti positivi non ci sono affatto; ed è troppo giusto: essi sono la ragion sensibile, non la ragione speculativa. E perciò, *quaere peregrinum:*

vadono a darla ad intendere ai gonzi la loro filosofia positiva.

8.

Così dunque il pensiero filosofico moderno procede diviso in due correnti; l'una è la corrente oggettiva, che si va progressivamente ingrossando da Roscellino al Sistema della Natura, e da Cartesio a Spinosa, tanto che l'oggetto sensibile ovvero intellettuale, finisce per assorbire il soggetto, e mette capo al panteismo del secolo decimosettimo, ed al panfisisimo (panilismo, pancosmismo, a piacere) del secolo decimottavo. L'altra è la corrente soggettiva, nella quale è il soggetto che domina, e tende ad assorbire l'oggetto. Questa ha parimenti la sua sorgente in Cartesio, e poi quasi si perde sotto al vasto mare dell'oggettivismo naturale e divino; ma rizampilla, divina Aretusa, ad un tratto, e si anderà poi man mano allargando, finchè all'ultimo si cangerà a sua volta in un immenso oceano che abbraccerà l'intiero universo. Egli è così che la corrente soggettiva ricompare d'improvviso in Leibnitz, e va necessariamente a finire nel panseismo (panautismo, panlogismo) del secolo decimonono.

In Leibnitz il soggetto crea in sè di pianta un oggetto rappresentativo ideale, e non potendo assorbire, o non osando passarsi dell'altro, lo intellettualizza e ne fa una congerie di soggetti tutti simili a lui, i minimi come i massimi; e tutti autonomi, creativamente rappresentativi; e tutti, i

massimi come i minimi, semi-assoluti. Kant è come il confluente in cui quelle due correnti s'incontrano; egli è il punto dove l'oggettivismo ed il soggettivismo si riuniscono e si fondono, non nella realtà come in Spinosa e in d'Holbach, ma nella cognizione.

Il soggetto di Locke, infatti, è senso senza intelletto produttivo, e la conoscenza è una trasformazione. Il soggetto di Leibnitz è intelletto senza senso, e la conoscenza è una produzione. Ora il soggetto di Kant è senso ed intelletto, e la conoscenza è, come la facoltà conoscente, un giudizio, combinazione di particolare e di generale, che il particolare è una impressione trasformata, la quale perciò ritiene la sua particolarità, ed il generale è una spontanea produzione intellettuale.

La monade leibniziana è tutta spontaneità e produttività. Essa ha bensì la sua passività; ma questa non è che il minimo della sua attività produttiva. La recettività in lei non esiste, ed il recipiente, il tempo e lo spazio, non è che la coesistenza percepita, e la successione delle percezioni. La monade è dunque impenetrabile, si che nulla ci vien dal di fuori; la rappresentazione le nasce dentro come per forza d'incanto, e vien su tutto d'un pezzo. Invece la monade kantiana ha una vera passività; che se la non è penetrabile, ella è però modificabile dal contatto mediato dell'oggetto. Essa è dotata d'immaginazione produttiva, con intuizioni pure e concetti puri, e di ragione improduttiva con principii assoluti. Lo spazio ed il tempo, forme soggettive, originarie, ed

indipendenti, sono le sue funzioni sensibili; i concetti le sue funzioni intellettive; le idee le sue funzioni razionali. Le idee, alle quali nessun oggetto corrisponde, restano allo stato di funzione: buone a ordinare ed unificare l'esperienza, ma non a produrre la piena e positiva conoscenza assoluta. Ma i concetti e le intuizioni, a cui corrisponde un proprio oggetto, compongono il giudizio sintetico a priori, e producono la conoscenza sperimentale. Sicchè questa è realmente un prodotto di attività e di passività, risultato dell' adattamento e della combinazione che il soggetto fa di sè con la modificazione che imprime in lui l'oggetto di fuori. Il risultato della passività, che non è del resto senza azione, è la percezione sensibile, in cui l'immagine è già distinta dal soggetto; quello dell' attività è la percezione intellettuale che nella immagine riconosce i concetti, e le dà universalità e consistenza di oggetto, e cotesto oggetto è la rappresentazione distinta di Leibnitz, il concetto di Kant; ed è, come direbbe Leibnitz, un ente semi-mentale, poichè a formarlo concorrono il soggetto e l'oggetto di fuori. Se non che quello che ha la principal parte nella confezion del concetto è il soggetto, e noi lo conosciamo per l'appunto in quanto conoscente, perchè soggetto è appunto conoscenza di sè, pensiero, appercezione. Ma non conosciamo la sua natura oggettiva, e molto meno l'oggetto esterno, il quale come il mondo delle monadi estrinseche è un assoluto altro, e perciò non possiamo sapere cosa in sè veramente egli sia; nè potremo mai saperlo finchè staremo

fermi in questa presupposizione. La verità, l'oggetto in sè, o sia il numeno, resterà sempre irreconoscibile, finchè il soggetto comincerà dal concepirlo come estraneo ed opposto alla sua facoltà conoscitiva. Ma quando ne verremo a riflettere che cotesta presupposizione siamo noi a farla, allora comprenderemo che quell'altro è appunto quello che suona il vocabolo, un pensato e posto da noi, e sarà possibile trarlo dalla sua indeterminatezza, e precisarne la cognizione.

A Kant fa capo la serie empirica; a Kant riesce il movimento razionale; ed ora con Kant ha principio la vera filosofia moderna, la quale viene ad essere tutto l'opposto dell'antica; tanto opposto quanto è il sistema eliocentrico di Copernico a quello geocentrico di Tolommeo. Nell' antichità, difatti, l'oggetto determina e fa il soggetto; quale è l'uno tale è l'altro: se l'oggetto è acqua, il soggetto è dell'acqua sia rarefatta o sia condensata; e se quello nella sua ultima potenza è puro atto, questo è del pari un intelletto attivo. Nel primo tempo moderno è invece il soggetto che determina l'oggetto. Il soggetto esiste con la sua idea chiara d'infinito, e dunque esiste l'infinito oggetto: egli è il soggetto che argomenta da sè a lui, e lo pone come esistente e simile a sè; il mondo materiale di cui non ha che un'idea oscura, ed è perciò dissimile da sè, ei se lo lascia porre dall'oggetto immateriale. Il soggetto è spirito, e dunque l'oggetto è spirituale, dice Berkeley

(bene o male, è un'altra quistione) e sopprime la Natura, e riduce tutto a due intelletti, uno divino che possiede e dà le idee, e l'altro che le riceve. In Kant il soggetto non determina soltanto, ma fa l'oggetto. Conoscere non è apprender l'oggetto bello e fatto, anzi è farlo; che se questo è esteso, è il soggetto che gli presta la sua spazialità, e s'egli esiste, è lui che gli comunica la sua oggettività. Poi finalmente il soggetto fa tutto insieme sè stesso e l'oggetto, sicchè il processo analitico-dialettico del conoscere si risolve nel processo pratico-metafisico dell'essere. Questa sarà l'ultima conchiusione della critica kantiana; e per tanto da Kant convien riprincipiare, e sì entrare in qualche altra spiegazione.

9.

Kant riunisce in sè l'empirismo di Locke e l'intellettualismo di Leibnitz; ma non li aggiunge l'uno all'altro, non li compie eccletticamente l'uno con l'altro, e non ne fa quasi una miscea. Kant si leva più alto, in traccia della loro vera unità, e per questo appunto cerca come è possibile — cerca cosa presuppone, e che ci vuole per far la sensazione e la intellezione; questa nel suo originale linguaggio è la quistione trascendentale, ed è il punto di partenza della critica kantiana, e il *da ubi consìstam* della moderna filosofia. Egli dunque ritrova in fondo ad entrambe un principio comune, l'*Io penso* di Cartesio. Il quale è bene l'*Io intendo* di Leibnitz, con la differenza però

che non produce tutta la rappresentazione, o sia il concetto, ma solo l'elemento puramente intellettuale, le categorie, non ritratte dall'essere, ma originarie, innate, a priori. Ma egli è pure l'*Io sento* di Locke, salvo che non riceve tutta la sensazione, ma solo il multiplo sensibile, e produce di suo l'elemento intuitivo puro, a priori, innato, lo spazio ed il tempo, che non sono altrimenti l'astratto della coesistenza delle monadi, o sia delle cose di fuori, e del succedersi dei sentimenti e delle rappresentazioni, anzi precedono e rendono possibile la simultaneità esterna e la successione interna. Le idee dell'intelletto e le intuizioni della sensibilità sono del resto innate nel soggetto non che le sieno delle conoscenze primitive, giacchè il conoscere implica il termine sensibile, ma in quanto sono i modi della sua spontaneità, le forme e le norme della sua facoltà conoscitiva. Le categorie sono le forme della sua attività, le intuizioni pure sono le forme attive della sua passività; e le une e le altre si spiegano ed entrano in atto nella cognizione. Il soggetto pone dunque originariamente in sè due contrarii, l'uno ed il vario, il concetto puro e la intuizione pura, sicchè egli è in sè come un giudizio sintetico a priori: a priori perchè è il primo, e non gli va innanzi alcun altro pensiero o rappresentazione. E così le due anime di Aristotile si trovano riunite nella coscienza originaria di Kant come in una sola anima attiva: attiva in quanto è atto di sè; ed il suo puro prodotto è ad un tempo intellettuale e intuitivo Finalmente al di sopra della facoltà conoscitiva vi è la facoltà re-

golatrice della conoscenza, e questa è la ragione, di cui le forme e le norme sono le idee pure, a priori, nello stesso modo ed allo stesso titolo che le categorie e le intuizioni pure. La ragione è l'attività suprema del soggetto, o se vogliamo, dell'anima kantiana. Cotesta anima in tal modo costituita non appartiene ad un particolare uomo, ma è l'anima dell'uomo nella sua primitiva universalità; la coscienza originaria non è la proprietà di questo o quell'individuo, è la coscienza universale: è il soggetto puro, assoluto, ed è l'oggetto nella sua pura possibilità temporale e spaziale, originariamente distinto ed opposto, e insieme identico al soggetto. Gl'individui e le cose individuali non ci sono ancora.

L'Io universale non è però il solo essere; oltre all'uomo vi è la natura: oltre all'oggetto possibile che è parte della sua costituzione originaria, vi è l'oggetto reale, la cosa in sè, il numeno. Egli è questo è un presupposto che Kant accetta dal senso comune, a cui non sdegna fare in questo solo appello, e che egli giustifica mediante l'analisi e la critica dell'esperienza. Siffatta analisi gli lascia infatti un *caput mortuum* inconoscibile: ci resta in Kant oltre la sfera della conoscenza un'ombra inafferrabile e oscura che ingombra l'orizzonte del soggetto; e quest'ombra è la verità, la realtà, la natura. La cosa in sè è l'ultimo avanzo del dogmatismo, che tuttavia si conserva e resiste in Kant: è l'assoluto altro del soggetto, ridotto alla sua ultima attenuazione, e a cui non resta ormai che sparire.

Il soggetto assoluto e la realtà non sono fatti per rimanere estranei ed indipendenti l'uno dall'altro. L'Io universale di Kant non è ermeticamente chiuso come la monade individuale di Leibnitz; e non è tanto universale ch'ei non abbia un principio d'individualità. Oltre alla sensibilità pura, l'Io ha la sensibilità empirica: egli *ha porte e finestre*, che le une guardano in dentro, e le altre danno in fuori. A quelle corrisponde il tempo, ed è la sensibilità empirica interna; a queste lo spazio, ed è la sensibilità empirica esterna. Per la porta interna entrano gli stati passionali del soggetto, il piacere e il dolore, l'amore e l'odio, la speranza e il timore ecc., e vengono immediatamente ricevuti e unificati nell'elemento puro del tempo, di che si formano le rappresentazioni o fenomeni interni; e la rappresentazione della intiera serie di siffatti fenomeni è l'anima, l'Io empirico, individuale. Per le porte dei sensi esterni entrano le impressioni delle cose di fuori, e sono ricevute e unificate nell'intuizione pura dello spazio, e ne risulta la rappresentazione, o fenomeno esterno. Si dirà che la porta interna è lo stesso tempo, e la esterna lo stesso spazio. Sì certo, ma ci è ancora un potere di trasformazione. Lo stato passionale non arriva formato, ma si forma nell'atto della sensazione interna; e la modificazione data da fuori si rimodifica e si trasforma nell'atto della sensazione esterna. Qui però il passaggio non è immediato: l'oggetto esterno non modifica direttamente l'anima; esso colpisce e fa vibrare i varii sensi corporei, e sono le loro diverse vi-

brazioni che passano nel senso psichico interno, e pigliano carattere di qualità sensibili secondarie, colore, suono, tattilità, sapore, odore. Ma come la trasformazione avvenga, Kant non lo dice: egli vi sdrucciola sopra, e la presuppone; nè si può fare altrimenti, perchè non vi è alcuna mediazione. Il multiplo empirico accolto e unificato nella intuizione pura dello spazio, costituisce la rappresentazione della cosa particolare, tutto insieme colorata, sonora, resistente, sapida, odorosa; e questa è a sua volta ricevuta nella forma pura del tempo, poichè una modificazione della sensibilità esterna va naturalmente a finire nel senso interno, e diventa uno stato passionale. Egli è perciò che laddove il fenomeno interno è formato unicamente dal tempo, la rappresentazione o fenomeno esterno è fatto dallo spazio, e secondariamente anche dal tempo. Ma non è precisamente lo stesso il fenomeno e la rappresentazione. Questa è tutta fattura del soggetto; è un puro *percipi*, una semplice rappresentazione soggettiva, come l'intendeva Berkeley; quello è un *percipi* e un *esse*, l'uno chiaro, l'altro oscuro: chiaro è il fenomeno in quanto è formato dal multiplo sensibile e dalle condizioni poste dal soggetto; ma il soggetto vi distingue un'altra condizione che non dipende da lui: dietro alla cosa apparente della percezione, egli intravvede la cosa reale, il numeno, e questo gli rimane perfettamente oscuro. Dietro all'anima fenomenica, che è il complesso delle rappresentazioni interne, vi è un'anima numenica; e così dietro al mondo apparente,

che è la somma delle rappresentazioni esterne ci è il mondo reale: anche il senso comune riconosce sotto all'apparenza l'essenza delle cose. Ma il numeno sì cosmico e sì psichico non è solo oscuro e ignoto, anzi è del tutto inconoscibile, mentre la cosa non ci si manifesta come ella è in sè; per cui non possiamo dirne nulla, e neppur sappiamo se il suo in sè è fuori o dentro di noi. Nè vale il dire che se il soggetto e tutto ciò che preesiste in lui è universale, e la sua attività è essenzialmente universalizzatrice, il numeno di fuori deve essere di natura particolare, perchè tale è tutto ciò che viene da lui; giacchè non si può sapere se la particolarità non dipenda piuttosto dal mezzo refrangente, ossia dalla sensibilità del soggetto. Ciò non può dirsi nè dell'anima individuale, la quale è il prodotto del senso interno, nè delle cose che sono il prodotto del senso esterno. La totalità dei fenomeni esterni ed interni non è dunque nè la vera, nè la intiera realtà; non è il mondo, ma solo un'isola, di cui la sponda è la sensibilità, o piuttosto l'impressionabilità, e l'interno è la coscienza empirica; e intorno ad essa batte il negro e innavigabile oceano della realtà vera, del quale noi sentiamo i colpi, ma l'onda sfugge e si ritira. Il paragone è kantiano.

La sensibilità fa le rappresentazioni interne e le esterne; le une puramente temporali, le altre spaziali, e come tali distinte dal soggetto, e secondariamente temporali, come appartenenti al soggetto che le forma e le riprende formate. Vie-

ne ora il combinare le rappresentazioni, e farne i giudizii: non quelli che consistono nel dissecare il concetto e poi rintegrarne i membri nella loro primitiva unità, ma quelli che consistono nell'unire due elementi primitivamente distinti e diversi, e perfino eterogenei, che sono i veri giudizii. Questi non sono come dividere 12 in 7 e 5, e poi rifarne 12; ma è unire 7 e 5, da nessun dei quali si può dedurre il 12, e comporne questo numero. Quelli sono i giudizii analitici, o sia identici, questi i giudizii sintetici; e sono altri puri, altri concreti. Io penso, Io sono Io, è il giudizio analitico puro, a priori, o trascendentale. Io sono pensiero e senso, sono concetto puro e intuizione pura, sono unità e moltiplicità originaria: cotesto è il giudizio sintetico a priori.

I giudizii concreti sono di due sorte: gli uni li fa il solo senso, l'Io empirico individuale, e sono puramente soggettivi; gli altri, i veri giudizii, gli fa l'intelletto unito al senso, vale a dire l'immaginazione trascendentale, e sono oggettivi. Qui soggettivo significa individuale, e oggettivo è in senso di universale. Posto ciò tutto è chiaro. La difficoltà di Kant è nella sua terminologia.

L'Io empirico unisce due rappresentazioni per mezzo del semplice tempo, il quale è infatti un termine comune ad entrambe, e ne fa i giudizii sensibili, come gl'intendeva Hume. Essi infatti non esprimono che la successione di due fenomeni: è il *post hoc* senza il *propter hoc*, e non possono arrogarsi alcuna universalità, senza cadere nel sofisma avvertito da Hume; siffatti giudizii non han-

no che un valore personale. Così se uno dice: la vista di un cadavere mi rattrista, egli non ha dritto che a parlar per suo conto, perchè se quella vista rattrista lui, ella è indifferente al beccamorto, e contenta il professore di anatomia. Il che avviene perchè gli elementi del giudizio sensibile sono tutti particolari, e non è quindi un vero giudizio; non è una sintesi, è una sinopsi, e Kant li chiama giudizii di percezione, o senza più, percezione. I veri giudizii gli fa l'intelletto, a cui soltanto la vera virtù sintetica appartiene. L'Io trascendentale, quello stesso che nella sensibilità è circoscritto empiricamente e fatto individuale, ed altro non fa che intuire le cose particolari, nell'intelletto ritiene la sua universalità originaria; e le sue forme funzionali, vale a dire le categorie, sono come lui universali. Egli dunque nel far le sue sintesi non si serve del tempo bruto, ma lo travaglia e lo modifica, combinandovi la categoria: al *post hoc* egli aggiunge il *propter hoc*, e l'amalgama che ne risulta è appunto lo schema, che gli serve di mezzo a legare le rappresentazioni e a farne dei giudizii, i quali hanno questa volta un valore oggettivo. Egli è un giudizio soggettivo, personale, individuale, il dire: il solo odor del mele mi fa venir l'acquolina; perchè infatti s'ei fa venir l'acquolina a voi, a me mi rivolta lo stomaco. Si dice in proverbio: *de gustibus non est disputandum;* e il proverbio è perfettamente fondato: i gusti materiali non sono che dei giudizii soggettivi. Ma se io dico: l'impressione di una sostanza sapida sulle papille gustative provoca la

secrezione salivare; io non formulo soltanto un giudizio, il quale non vale che per la mia sola persona, ma esprimo il giudizio di tutti gli uomini, perchè quello che in me lo fa è il vero me; egli è l'Io trascendentale, l'Io umano, universale, che nel farlo si serve di elementi universali, e con essi universalizza le rappresentazioni a cui li combina. Sicchè laddove i giudizii di percezione, puramente sensibili, hanno valore per una coscienza particolare, i giudizii intellettuali valgono per la coscienza umana in generale, e in questo senso sono oggettivi. A questi Kant dà il nome di esperienza. L'animale non fa che i giudizii di percezione; l'uomo soltanto fa i giudizii sperimentali, nei quali consiste la vera conoscenza. I positivi si credono che per Kant conoscenza sia sinonimo di esperienza, e che egli riprovi e condanni assolutamente le costruzioni a priori: *Keine Metaphysik mehr*, è Kant che lo dice. Ma essi sono in un grande errore. Per Kant ci sono, infatti, due maniere o gradi di conoscenza. L'una è la conoscenza possibile che precede ed è indipendente dal senso; l'altra è questa stessa conoscenza che si sposa alla rappresentazione, e di astratta e incompleta, e per dir così dimezzata, diviene intiera e concreta; or questa appunto è l'esperienza kanttana. La conoscenza possibile è la metafisica; e questa Kant non solo non la rigetta, ma la vuole, e la fa. Quella che egli rigetta e riprova è la metafisica dogmatica dell'ispirazione e dell'intuizione razionale, che pretende conoscere coi mezzi della coscienza la realtà che è, o che meglio di-

remo, è presupposta fuori della coscienza, non quella fatta dalla coscienza coi suoi propri elementi intuitivi ed intellettuali: è, direbbe Kant, la metafisica aerea e del tutto infondata della immaginazione trascendente, non quella rigorosamente esatta e certa, e perfettamente fondata, della immaginazione trascendentale, come è la matematica e la fisica pura.

La matematica è la metafisica delle intuizioni pure. Essa è la scienza a priori del tempo, e quella dello spazio travagliato dall'intelletto per mezzo del tempo, ed è anteriore ad ogni osservazione, e perciò oggettiva, universale; e non ha a temere che il senso possa mai opporle alcun fatto o rappresentazione che contraddica alle leggi dell'aritmetica e della geometria, perchè queste entrano già preformate nella costituzione del fatto, o sia nella conoscenza sperimentale.

La fisica pura non è tutta a priori, e così perfettamente pura come la matematica, perchè l'intelletto non si travaglia intorno alle pure intuizioni dello spazio e del tempo, ma sopra una intuizione concreta indeterminata, quale è quella della materia, che secondo Kant è una rappresentazione apparecchiata all'intelletto dal senso esterno. La fisica pura è dunque la scienza della materia mobile, la teoria generale del moto, ed è quasi del tutto a priori. Essa risulta dall'applicazione che l'intelletto fa degli schemi alla rappresentazione della semplice materia; e Kant dà i principii e le regole di siffatta applicazione, e stabilisce le leggi e i precisi limiti della Metafisica della Natura.

La Natura non è lo stesso che il mondo sensibile. Questo è il semplice aggregato dei fenomeni; quella è il sistema delle esperienze, che è quanto dire il complesso dei fenomeni oggettivati, ed ordinati mediante le categorie, gli schemi, i principii dell'intelletto puro, e i principii metafisici della fisica pura.

Le categorie sono le norme con le quali l'intelletto forma i giudizii sperimentali, per cui dovranno esser tante quante le forme dei giudizii; e da queste infatti Kant le ricava. — L'intelletto non adopera le nude categorie, ma comincia in funzione d'immaginazione trascendentale, e le combina con la forma in certa guisa anfibia del tempo, e dei due elementi opposti sì, ma non tanto, compone gli schemi, i veri mezzi giudicativi; e perciò questi saranno altrettanti e altrettali quante le categorie. — L'intelletto non applica gli schemi a caso, ma secondo certi principii, che contengono le condizioni generali di tutti gli oggetti, e le leggi senza di cui non si può pensar la Natura. — E coteste leggi applicate alla materia mobile data empiricamente, costituiscono i principii fondamentali della Metafisica della Natura, i quali saranno tanti quante quelle sono.

I giudizii sono altri di quantità, altri di qualità, di relazione, di modalità, secondo che si riferiscono al soggetto o al predicato, alla loro relazione, ovvero a quella di tutto il giudizio col pensiero.

1. Le categorie della quantità, che sono l'elemento dei giudizii singolari, particolari e gene-

rali, sono l'unità, la pluralità, la totalità. — Il loro schema è il numero. Il fondamento del numero è infatti il tempo; esso nasce dalla ripetizione dell'uno, e la ripetizione presuppone la successione. Il numero è la serie temporale; l'unità è la serie che si arresta nel suo principio; la serie continua, e si ha il concetto di moltitudine; la serie si stende indefinitamente, e si ha il concetto della grandezza totale. — Il principio che regola l'uso oggettivo dello schema della grandezza, è l'*assioma dell' intuizione:* ogni fenomeno sia temporale o sia spaziale è una grandezza estensiva. — E finalmente dall'applicazione di questa proposizione alla materia sensibile risulta la teoria quantitativa del moto, le leggi della sua velocità, della sua direzione ec., che costituiscono la foronomia.

2. Le categorie di qualità, che sono il principio dei giudizii affermativi, negativi ed indefiniti, in parte negativi ed in parte affermativi, sono la realità, la negazione, la limitazione. — Lo schema che vi corrisponde è il contenuto temporale. Il concetto astratto della realtà e della irrealtà mi diventa più concreto se mi rappresento il tempo pieno o vuoto, occupato o non occupato dal fenomeno, vale a dire dalla sensazione (la sensazione è la realtà del fenomeno); e così il concetto concreto della limitazione del fenomeno è il suo passar dal non essere all'essere reale. — Il principio trascendentale è *l' anticipazione della percezione:* tutte le qualità, le realtà, le sensazioni, hanno un grado, o grandezza intensiva. Tra il

vuoto e il pieno ci sono molti stati intermedii, e una sensazione può essere più o meno viva, ed è capace di crescere o scemare. — Questo principio applicato alla materia mobile dà i diversi rapporti della forza attrattiva e repulsiva, vale a dire le leggi della dinamica; e le differenze qualitative di solido, liquido e gassoso si riducono al diverso grado di pienezza dello spazio.

3. Le categorie dei giudizii di relazione, categorici, assertorii e disgiuntivi, sono la sussistenza e l'inerenza, la causalità e la dipendenza, e la comunanza, come dice Kant; la sostanza e l'accidente, la causa e l'effetto, e la reciprocità, come più comunemente si dice. — Lo schema comune, vale a dire il modo di rappresentarsi in atto codeste relazioni, è l'ordine nel tempo; e questo sarà di diversa natura secondo il modo del tempo e la categoria che vi si combina. I modi del tempo sono tre, la permanenza, la successione, e la simultaneità; e a ciascuno di questi modi corrisponde la sua categoria. La sostanzialità è il persistere nel tempo, e l'accidentalità è il cangiare; la causalità è la regolata successione dei fenomeni; e la reciprocità causale è la coincidenza regolare dell'azione di una sostanza sopra di un'altra, e della reazione di questa su quella dalla quale è determinata. — I principii regolatori dell'applicazione di questa classe di schemi alle rappresentazioni sono *le analogie dell' esperienza.* La prima riguarda il sussistere, il persistere nel tempo: gli accidenti cambiano, la sostanza persiste e la sua quantità rimane la stessa, senza crescere o sce-

mare. Le onde sono accidenti; la sostanza è il mare, e per incresparsi o sollevarsi in onde e in cavalloni che faccia, egli per questo non scema nè cresce, è sempre lo stesso mare: la sostanza è ciò che perdura. La seconda riguarda la causalità e la successione; tutti i cangiamenti accidentali sono effetti che hanno una causa. La terza riguarda la reciprocità e la simultaneità: tutto al mondo è azione e reazione. — Queste analogie trasportate alla materia mobile danno a Kant le leggi della meccanica. La quantità della sostanza materiale è immutabile. Ogni cangiamento ha una causa esterna. Nella comunicazione del moto vi è azione e reazione, e la reazione è sempre eguale all'azione.

4. I giudizii di modalità sono problematici, incerti; assertorii, certi; apodittici, assolutamente certi. — Le categorie che vi sono implicate rappresentano i modi e le forme della loro certezza e sono: la possibilità o la impossibilità, la esistenza o la non esistenza, la necessità o la contingenza. — Gli schemi della modalità riguardano il modo come l'oggetto appartiene al tempo, il suo esistere in un tempo indeterminato, in uno determinato, ovvero in ogni tempo: l'eternità è la necessità dei fenomeni. — I principii trascendentali sono i *postulati del pensiero empirico*. È fisicamente possibile ciò che risulta dal concorso delle condizioni formali dell'esperienza, le quali sono il concetto puro e la intuizione pura. È reale e si ritrova fra i fenomeni ciò che ne ha le condizioni materiali: la materia dell'esperienza è la sen-

sazione. È necessario ciò che adempie alla legge generale dell'esperienza, che è quella delle causalità: necessario è il fenomeno del quale è posta la causa; ed è necessaria la causa della quale è dato l'effetto. — Questi principii applicati alla materia mobile fornita dal senso danno (è inutile ripeterne il come) il moto rettilineo, il moto circolare, il moto relativo.

Kant non vuole che la fisica pura oltrepassi la teoria del moto; ed è in questa forma, e ristretta in questi limiti, che incomincia nel nuovo tempo la filosofia della natura.

Non è però a dire che in tutte queste deduzioni non ci si senta il sistema, o per esser più chiari, il partito preso, e non vi sia qua e là alcun che di artificioso e di arcessito. Ma il fondo è esatto, e rimane; e la metafisica che ne è l'ultimo risultato ha una buona base. Ma la metafisica per Kant non è che il principio della scienza: essa è un vasto schema che l'intelletto discorsivo applica alle rappresentazioni date dalla sensibilità, e ne fa la scienza sperimentale, che è la perfetta e completa. Un vasto schema è la matematica pura, che l'intelletto applica alla materia, e ne fa la fisica pura; e la fisica pura è tutta uno schema, che riapplicato ai fenomeni materiali dà origine alla fisica sperimentale, ed alla scienza della natura inorganica in generale. Questa però non è uno schema proporzionato alla intelligenza della natura organica; per la quale non basta la fisica, la chimica, la matematica, con tutte le dodici categorie, e i loro dodici schemi. La critica dei fe-

nomeni vitali scopre in fondo ad essi un altro principio, quasi una tredicesima categoria. Aristotile l'ha per il primo ottenuta dall'analisi della forma e dell'azione vitale, e Kant la riprende da lui insieme con l'altre, e ne fa similmente una funzione soggettiva. Un tale principio è la più eccellente delle cause aristoteliche, il fine; che non è del resto una vera categoria perchè non è un elemento costitutivo del processo vitale, ma semplicemente un concetto, il quale non serve solo a concatenare i fenomeni della natura vivente, ma illustra e compie altresì la conoscenza della natura fisica inferiore.

Oltre alla natura spaziale esterna vi è la natura interna puramente temporale, l'anima sensibile. Questa ha comune con la vita il principio della finalità, ma non ha comuni con la natura le leggi matematiche, e per tanto la Psicologia empirica non può essere se non quello che dice il suo nome, empirica; non una scienza, ma una storia naturale. La scienza vera non è nè il puro empirismo, nè la pura metafisica, è la scienza sperimentale; giacchè la metafisica scompagnata dal fatto empirico è una conoscenza vuota, e il fatto senza la sua metafisica non è che una conoscenza cieca: i suoi occhi sono la matematica e la filosofia della natura. L'Analitica di Kant è, recato ad un senso eminente e profondo, il metodo sperimentale di Bacone.

Per tanto ci è la buona e la cattiva metafisica. Il carattere della buona è appunto la capacità a ricevere il suo complemento sensibile, e a convertirsi in fisica, che è quanto dire in un si-

stema di esperienze; quando la cattiva e falsa non ha la stessa capacità, e non può uscire dallo stato aereo e vaporoso d'immaginazione. I sedicenti, e parte secredenti positivi non fanno tante distinzioni; essi non vogliono metafisica di nessuna maniera, e pretendono che tutto deva cominciare e finire nel fatto, e limitarsi all'esperienza. Essi non sanno quanta storia, quanto mondo, e quanta metafisica ci è dietro a questa parola, e quanta ne fanno essi stessi automaticamente, senza sapere: il che gli accade perchè non si fanno la quistione trascendentale. Essi pensano naturalmente, alla cieca; conoscono senza conoscere la loro conoscenza, e senza pur sentirne il bisogno; essi hanno bensì la coscienza chiara dei loro concetti, ma ella è, per dirla col Leibnitz, una chiarezza confusa, perchè non ne discernono gli elementi costitutivi e i regolativi, e ne ignorano l'origine, la natura, il valore e la portata. Essi sanno la matematica, ma non la riconoscono come metafisica; fanno la fisica empirica, ma non vi distinguono la fisica pura; e ad ogni tratto si richiamano a Kant, e sono anti-kantiani. Essi rimangono al di qua del vero terreno della scienza; e quindi ei potranno fare bensì della buona storia naturale, e dell'eccellente e utilissimo positivismo, ma con ciò non faranno della filosofia, e men di tutto di quella esatta e positiva.

I sedicenti positivi partono dalla rappresentazione come da un dato oggettivo non solo opposto, ma del tutto estraneo all'anima, e si credono cavar da quello le leggi sperimentali me-

diante l'induzione, che è una operazione simile a quella di spillare una botte e trarne il buon vino. Per Kant, e per tutta la filosofia che procede da Kant, l'oggetto particolare del senso tanto interno quanto esterno è fatto di due elementi intuitivi, uno empirico, l'altro puro, e perciò non è che un'apparenza, un fenomeno individuale, la di cui verità è limitata alla persona che lo costruisce e se lo rappresenta. Io vedo un oggetto di color rosso, il daltoniano lo vede di color verde, ed io non posso dimostrargli che è rosso, e che le più lunghe onde non rendono altrimenti il verde ovvero il turchino; e ciò perchè tutti i mezzi dimostrativi sono d'altra natura che sensibili e individuali. L'oggetto dell'intelletto con tutta la sua universalità e le sue leggi sperimentali è bensì un vero oggetto, ma la sua verità non è che relativa all'Io trascendentale, allo spirito umano, che lo ha formato coi suoi universali, ed è per tanto anch'esso un fenomeno, universale bensì, ma fenomeno. La verità vera, irrelativa, assoluta, la cosa in sè, il numeno insomma, il quale è la condizione assolutamente esterna della rappresentazione, e quindi dell'esperienza, è impossibile a conoscere, perchè noi non abbiamo alcun mezzo per risalire al di là delle qualità sensibili, e trascendere le nostre impressioni. Noi dunque della cosa in sè non possiamo dir proprio nulla; noi non possiamo neppur sapere se il numeno che è la condizione delle nostre rappresentazioni interne è dentro o fuori, e se quello che è la condizione delle rappresentazioni esterne è fuori o dentro di noi. Kant dimen-

tica ch'egli ha cominciato dal presupporlo fuori della facoltà conoscitiva; egli lo ha fatto fin dal principio inconoscibile, e non è meraviglia che tale risulti alla fine. Ma ben presto apparirà che non è fuori, ma dentro della coscienza, che l'in sè è lo stesso sè, e che l'oggetto è tutto interno e soggettivo. Pei positivi invece tutto è assolutamente esterno al soggetto, il fenomeno al pari della sua essenza inconoscibile. L'oggettività è la base della filosofia antica, la soggettività è il principio della filosofia moderna; e i sedicenti positivi che trattano i positivi veri di vecchi, sono essi in filosofia antichi.

La sensibilità e l'intelletto sono le due parti della facoltà di conoscere; l'una è la facoltà di produrre la materia conoscibile, l'altro è la facoltà di produrre la conoscenza; quella forma il mondo sensibile, questo ne fa la Natura. Ma lo spirito umano non si contenta dell'esperienza, e non si arresta alla conoscenza naturale. Egli si sente allo stretto nell'isola dei fenomeni, e intende l'occhio nello sconfinato oceano che la circonda: oltre al sensibile egli intravvede il soprasensibile; di là dal fenomeno presente il numeno. Il fenomeno è un relativo; egli è relativo al senso che lo forma ed all'intelletto che lo conosce e senza di cui non sarebbe; e lo spirito umano aspira a conoscere ciò che sta da sè, l'irrelativo, l'assoluto che egli sa d'ignorare. L'intelletto non conosce dell'anima altro che il fenomeno; ma la sua natura, la vera anima, gli è del tutto ignota. — Ma l'anima non è ella lo stesso spirito umano? L'Io fenomenico è egli ri-

spetto all'Io trascendentale come un altro qualunque oggetto, identico a sè solamente in quanto se lo rappresenta, ma del resto opposto ed eterogeneo da sè, e solo in ciò diverso dagli altri oggetti che non esiste se non nel tempo; o è lo stesso Io trascendentale? — Certo, egli è il medesimo Io circoscritto e individualizzato dalla sensazione, che ne copre la trascendentalità, e lo riduce allo stato di senso che non apprende che le cose particolari; ma la condizione e l'intima sorgente delle sensazioni interne non passa nel tempo, come la causa delle sensazioni esterne non passa nello spazio: questa è la cosa in sè, quella è la vera anima, e noi non la conosciamo, perchè non la sentiamo. Noi conosciamo il mondo fenomenico, ma non già il mondo che è di là dalla nostra sensazione; e così parimenti ignoriamo il vero principio organico del tutto e la prima cagione. Nè ci accorgeremmo del nostro ignorare, più che non fa l'animale, se oltre all'intelletto, alla facoltà conoscitiva del sensibile, del fenomeno e del relativo, noi non ne avessimo un'altra, quella del soprasensibile, del numeno, dell'assoluto; e quest'altra facoltà è la ragione. Come il senso produce le intuizioni pure, e l'intelletto i concetti puri, così la ragione produce e vagheggia dentro a sè tre concetti assoluti, o idee: l'anima, il mondo e Dio. Pertanto, la ragione è ella un senso, o è un intelletto di un ordine superiore, e le sue idee sono forme del genere delle intuizioni o delle categorie? Di questa quistione ci è la cattiva e la buona soluzione. Il senso comune, appunto perchè senso prende

le idee per intuizioni, ed anzi per vere sensazioni; e la falsa metafisica, che è precisamente quella dogmatica, intuitiva, e per dir così sensibile, cade in un simile inganno; ma la filosofia trascendentale le riconosce analoghe alle categorie, destinate a determinare, e non ad essere determinate; e in questo scambio scopre l'origine dei sofismi e delle illusioni in cui cade la ragione ordinaria e la filosofia volgare. Ciò le avviene perchè usa i concetti dell'intelletto come mezzi conoscitivi delle idee, quando non sono che mezzi conoscitivi delle rappresentazioni. Jacobi aveva già avvertita l'incongruenza delle categorie con le idee, benchè anche lui le pigliasse per intuizioni, per cui le abbandonava al sentimento, all'intuizione razionale, specie di senso interno rivolto all'assoluto. Ma è Kant che ha scoperta la vera natura di cotale incongruenza, e ha dimostrato le falsità logiche che nascono dal trattare le idee con le categorie, le quali tutte sono le forme di un sofisma fondamentale, che consiste nel prender le idee come materia dell'intelletto, mentre è l'intelletto che è la materia della ragione. Quando la ragione funziona da materia e l'intelletto da forma, da questo innaturale e illegittimo accoppiamento nascono tutti quei mostri logici che compongono la cattiva metafisica, e ne fanno una dialettica. Questo nome in Kant ritiene il cattivo senso di sofistica; la dialettica non fu reabilitata che più tardi da Fichte e da Hegel, e riconosciuta per il vero metodo della filosofia.

Le idee trascendentali sono dunque delle forme soggettive per sè vuote ed indeterminate, de-

stinate a rimanere nel loro vuoto e nella loro assoluta indeterminazione. Esse rimangono vuote perchè la sensibilità non porge alla ragione gli oggetti corrispondenti alle sue idee; nè ci è una sensibilità superiore che le presti un più alto ordine di rappresentazioni. Esse rimangono indeterminate perchè in quel modo che le forme della sensibilità non sono buone che a raccorre il vario sensibile, le categorie dell'intelletto ordinario non sono atte che a oggettivare le sensazioni, e non sono applicabili ai numeni della ragione. Ci vorrebbe dunque una quarta facoltà, un intelletto superiore con concetti speciali acconci alla determinazione delle idee, e atti a procurarne la conoscenza; ma una tale facoltà noi non l'abbiamo. Quindi è che all'intelletto che pretende giudicare gli assoluti della ragione accade peggio di quello che Hume stimava gli accadesse nel giudicar le cose sensibili, che quando egli si avvisa di applicar le sue determinazioni all'anima, al mondo e a Dio, egli non può fare un passo senza cadere in un paralogismo, o intoppare in una antinomia, o prendere per persona un puro ideale.

L'anima dell'intelletto è la serie dei fenomeni interni, che l'uno è condizione dell'altro, e l'Io è la loro comune unità formale. L'anima della ragione è, o vorrebbe essere, la reale assoluta unità, e la condizione incondizionata di tutti i fenomeni psichici; ma non è che un vuoto concetto, una idea indeterminata. La psicologia razionale crede determinarla determinando l'Io trascendentale; essa così può ridursi in un sillo-

gismo, nel quale il soggetto trascendentale della maggiore, l'Io penso, è una semplice forma logica, un puro atto che accompagna e regge e riferisce a sè ogni rappresentazione ed ogni concetto, ma non è nè concetto nè rappresentazione. Il soggetto della minore è una sostanza pensante, che, analizzando, parte ne viene e parte non ne viene che ella è semplice, impartibile, immateriale, incorruttibile, immortale; qui il concetto di sostanza è attribuito al pensiero come se fosse un oggetto di esperienza, vale a dire una rappresentazione. Il sillogismo si risolve dunque in un paralogismo, perchè il soggetto ci ha due diversi valori; nella maggiore ci è come non-rappresentazione, e nella minore come rappresentazione. Peggiore è la conseguenza, dove all'anima fenomenica che ci apparisce come un flusso di rappresentazioni noi non applichiamo la categoria logica di sostanza concretata nello schema di persistenza, ma le diamo per predicato quella falsa sostanza metafisica con tutte quelle sue determinazioni, e ne facciamo un'anima semplice, diversa dal corpo e di più personale. Tante parole, tanti errori. L'Io è sempre soggetto, e noi dopo averne fatto una sostanza reale, ne facciamo un predicato dell'anima empirica. Dopo avere scambiata l'unità logica dell'Io in una reale semplicità, la trasportiamo all'anima e ne facciamo una cosa semplice, e perciò immortale; ma cotesto è un cattivo *perciò*, giacchè se l'anima per la sua supposta semplicità non può disciogliersi in parti, può ben perire per graduata diminuzione. Noi del-

l'opposizione logica dell'Io a tutto ciò che egli si rappresenta facciamo la diversità reale dell'anima dal corpo; ma cotesta è una cattiva illazione, giacchè le impressioni interne che sono la materia della rappresentazione-anima, e quelle esterne che sono la materia della rappresentazione-corpo, possono essere occasionate da un medesimo principio ignoto: così l'Io non è egli il principio del tempo e dello spazio che sono il fondamento di quelle due rappresentazioni? L'anima in sè è dunque una idea indeterminabile, e la psicologia razionale è un ircocervo. Non c'è una dottrina metafisica che accresca e compia la conoscenza che l'intelletto ci dà di noi stessi; ci è solo una disciplina, che ci avverte che il materialismo e lo spiritualismo sono due chimere.

Il mondo dell'intelletto è il complesso dei fenomeni esterni, ciascun dei quali ne suppone un altro come sua condizione. La ragione, che è la facoltà delle ultime cose, il desiderio dell'incondizionato oltre a cui non si risale, cerca l'ultima condizione, il compimento e l'assoluta perfezione di tutto il sistema. Essa la desidera e la cerca, ma con ciò non è detto che la trova o la pone; e il vero è che non può, perchè è una facoltà vuota, che non ha chi la compia, e perciò si risolve in una inappagabile aspirazione.

Con tutto ciò l'idealismo dogmatico crede soddisfare all'uopo della ragione con quattro proposizioni, le quali corrispondono alle quattro classi di categorie, che sono i quattro aspetti generali sotto i quali il mondo, come ogni altra cosa, può esser pensato.

Il mondo è una quantità finita: egli ha un limite nello spazio e nel tempo; egli ha cominciato e dovrà finire. La qualità più generale del mondo è la divisibilità della materia, della quale è formato, per cui risulta composto di monadi semplici, e più o meno spirituali. La sua relazione consiste nell'essere una catena di cause e di effetti; e le cause sono altre naturali e necessarie, altre libere. La sua modalità è di essere un accidente, un condizionale, che presuppone un essere assoluto, il quale ne sia la sostanza o la cagione.

A queste proposizioni l'empirismo oppone quattro contro-proposizioni, e le dimostra con egual forza di ragioni. Il mondo è infinito di spazio e di durata: egli è illimitato, eterno, senza principio e senza fine. Il mondo è tutto composto di atomi estesi e materiali, che nessuna forza fisica può ridividere. Il mondo esterno non è che un sistema meccanico; egli è un cerchio in cui l'una cosa determina e move l'altra, e l'ultima rimove la prima — *circulus aeterni motus;* — e nel mondo psichico tutto parimenti avviene fatalmente, secondo le leggi della natura. Il mondo esiste da sè, e non è stato prodotto sia necessariamente o sia arbitrariamente da alcuna causa o essere assoluto interno od esterno.

Le opposte determinazioni di ciascuna tesi ed antitesi derivano dall'applicarsi che fa l'intelletto a una materia non sua; per cui la così detta cosmologia razionale si risolve in una logomachia. Vi è però una distinzione a fare. Le due prime antinomie non ammettono alcuna soluzione, giacchè la

ragione è una funzione la cui natura è di andar sempre, senza potere arrestarsi al finito o all'atomo, e senza poter mai raggiungere l'infinità totale e la semplicità elementare. Con ciò non si dice che gli atomi fisici non ci sono; tutto anzi ne fa presumere l'esistenza; essi però ci sono per l'intelletto e l'esperienza, ma non per la ragione.

Le due prime antinomie sono dunque assolutamente false; ma le altre due parte sono, e parte possono esser vere.

Le antitesi empiriche sono vere del mondo dei fenomeni. L'anima sensibile è dominata dalla legge fatale della causalità: tutte le azioni dell'uomo sono l'effetto necessario del suo carattere e del suo modo di sentire. E così nella natura un fenomeno spiega l'altro: ricorrere al volere d'una causa del mondo potrebbe esser legittimo quando si fosse arrivati all'estremo limite delle cause, che è quanto dire all'ultimo fenomeno; ma a questo punto la ragione non ci giunge mai. Le tesi dogmatiche potrebbero esser vere dei numeni; i quali ben possono esser liberi, e fra essi ci può anche essere la prima condizione della natura. Che l'anima numenica, o razionale, sia libera, ciò è verisimile, come sembra provarlo il fatto, che la coscienza morale non partecipa, anzi riprova i trascorsi sensibili a cui l'anima fenomenica, o passionale, può essere naturalmente determinata. Ma che oltre la serie causale una prima causa ci sia, ciò è possibile; altro però non ne può dir la ragione.

La ragione non trova il mondo veramente per-

fetto, essa che ha in sè il tipo dell'assoluta perfezione; e l'intelletto si adopera a determinare cotesto suo vago ideale. Perfetto è l'essere che accoglie in sè tutte le realità, tutti i predicati positivi, senza avere alcun difetto o negazione, e la personalità è il compimento necessario della sua perfezione. Questo è già per sè un concetto erroneo per la sua ibridità, mentre è un prodotto dell'intelletto che scambia il numeno della ragione col fenomeno della sensibilità, e dovrebbe parere inutile il cercare se un tale personaggio realmente ci sia. Contuttociò la metafisica sostiene e dimostra irrepugnabilmente (lo crede) che quello non è solo un essere possibile, ma che esiste di fatto, perchè l'esistenza è uno dei predicati che egli dee necessariamente avere, senza di che qualche cosa gli mancherebbe e non sarebbe perfetto. Il calcolo è sbagliato; perchè se l'esistenza non è che un predicato logico, quello non esce dalla sua possibilità; ma il vero è che l'esistenza non è un predicato: essa infatti non accresce il concetto, e non aggiunge nulla al suo contenuto. I cento scudi che io penso, se li riscontro esistenti nel mio forziere non mi diventano nella mente cento e uno; e quando non ci sono più, non per questo i miei cento scudi mentali mi diventano novantanove, o novantotto, o zero. È il famoso esempio di Kant, sottosopra: il pessimo degli scrittori torna a volte, rade volte bensì, di una efficacia meravigliosa.

L'esistenza è una relazione del soggetto a cui qualche cosa è dato dalla sensazione; or la sen-

sibilità non ci porge nulla che somigli al Dio dell'intelletto, e perciò questo non può dirsi che esista; ma neanche può dirsi che non esista, perchè nel suo concetto non c'è contraddizione: dunque il Teismo e l'Ateismo sono due illusioni. Kant fra il si e il no si mette nel giusto mezzo, come Pirrone; il suo sistema è l'astensione. Ma vien troppo tardi; perchè se il concetto del Dio personale non si contraddice, non è però meno inconsistente: egli è infatti una combinazione artificiale, che ha la sua origine in uno sbaglio dell'intelletto, e dire ch'egli è possibile altro non è se non un convenire che l'accozzo dei predicati è fatto bene. La famosa prova ontologica, cavata dal concetto dell'essere perfetto, è dunque senza valore; la prova cosmologica, cavata dalla contingenza del mondo, mette capo alla prova ontologica, e la prova fisico-teologica, cavata dall'ordine del mondo, finisce nella prova cosmologica. Sicchè tutto l'edificio della Teologia razionale poggia sul vuoto; quel che soltanto ci resta di vero è l'ideale della perfezione indeterminato e vago come lo pone in principio e lo esige la ragione.

La conoscenza sperimentale è dunque possibile, perchè le determinazioni che l'intelletto ci adopera non sono inganni soggettivi; Hume aveva in ciò il torto. Ma non è possibile che una conoscenza assoluta indeterminata; la quale non è, quindi, una vera conoscenza, e ciò perchè non c'è per le idee le sue determinazioni appropriate come vi sono per le intuizioni; Jacobi in questo aveva ragione. La dialettica trascendentale è la

dimostrazione *ab absurdo* che la ragione non è una facoltà subordinata all'intelletto, ma una facoltà superiore che lo illumina e lo dirige, e tende a compiere in certo modo la cognizione. Jacobi, al pari di Kant, considera la ragione come una facoltà distinta ed indipendente dall'intelletto; non però come una attività spontanea, ma come un'attitudine recettiva, cosicchè per lui le idee sono intuizioni che non hanno alcuna relazione con le forme conoscitive. La metafisica dogmatica riguarda le idee come pure intuizioni, il di cui termine è fuori del soggetto, e considera le categorie come le determinazioni comuni dell'oggetto ideale e del soggetto conoscente, sicchè le idee rappresentano la materia e la base di concetti razionali, come le intuizioni sensibili sono la materia dei concetti intellettuali. Essa invece di uno commette due errori. E però, *keine Metaphysik mehr*. Non più di questa metafisica a rovescio, che mette le cagorie al di sopra delle idee, e riversa l'intelletto sopra la ragione. Ma non c'è via da fare altrimenti, e la metafisica dell'assoluto sarà sempre impossibile finchè la ragione e l'intelletto formeranno due facoltà separate; essa non ricomincierà che il giorno in cui si riconosceranno come i gradi e le forme di una stessa facoltà, e la ragione non sarà che l'intelletto speculativo, o sia produttivo, il cui oggetto è lui stesso, e la cui funzione è di porre le proprie determinazioni.

Kant ritiene la distinzione delle due facoltà; ma per lui nè la ragione è il senso dell'assoluto, nè l'intelletto può reagire sulle idee con le sue

categorie. Da ciò non ne conseguita che le idee sono inconoscibili; ciò non è esatto, come non sarebbe a dirlo delle categorie, perchè non sono per sè materia determinabile, e per dir così sussumibile, intuizioni o rappresentazioni, come il dogmatismo presuppone. La ragione è una facoltà attiva, analoga all'intelletto, sopra il quale spiega la sua azione; e le idee sono norme, e insieme esigenze, desiderati della ragione. La necessità di cercare i termini del mondo e i primi elementi della materia, la natura dell'anima umana e l'assoluta perfezione, sono funzioni analoghe alle categorie, con questa differenza che non sono determinanti e costitutive, ma regolative e puramente formali. Esse non entrano nei giudizii come predicati, e non fanno parte integrante dei concetti sperimentali; sono come centri intorno a cui si raggruppano e si dispongono le esperienze, punti di mira a cui di lontano tende la conoscenza. Questo coordinare, questo tendere sistematico e sistemativo, è pure una certa specie di esperienza razionale, un modo di conoscenza assoluta. Ma i momenti che le servono di guida, non sono già le nude idee della ragione; lo spirito umano non si arresta e non si appaga del semplice e vuoto abbisognare, ma gli dà un termine, una soluzione, un compimento purchessia. La serie infinita delle cause e la causa intelligente del mondo, e nel mondo le cause libere oltre alle cieche e fatali; gli atomi estesi, fisicamente indivisibili, ma razionalmente divisibili, fino a ridursi in atomi inestesi e formali; l'anima pensante, e

l'idea archetipa del tutto, non sono invenzioni dell'empirismo o del dogmatismo, sono illusioni inevitabili della ragione, che si attacca all'una o all'altra determinazione, o le abbraccia tutte, credendo che così il vero non gli possa sfuggire; e questa è ancora una sua illusione. Il dogmatismo non ha altro torto che di voler giustificare, per mezzo di prove logiche impossibili, le illusioni della ragione. Ma se le unità ipotetiche della ragion pura bastano alla conoscenza, non bastano alla condotta della vita; per questa ci vogliono le illusioni della ragion volgare. L'uomo per esser morale ha bisogno di credere alla libertà, all'immortalità dell'anima, alla mortalità del mondo, ed all'esistenza di un Dio punitore e premiatore in forza di un presupposto che fa del dovere morale un comandamento divino. Questi sono errori quasi necessarii; la metafisica dogmatica non ha altra colpa che di voler dimostrare i postulati della ragion pratica come assolute verità per via di concetti che non vi si possono applicare.

Così alla fine ritornano in Kant, come già in Cartesio, tutti i principii del pensar comune. Cartesio col dubbio sistematico scarta insieme col senso comune la metafisica dogmatica, e poi dogmatizzando con le sue idee innate la ripone nella sua oggettività, e la rifà come era prima. Kant la scarta e irrevocabilmente la rigetta come oggettiva, ma ne rifà il contenuto, non per forza di discorso, di argomenti e di riflessione, ma a via di spontaneità razionale intuitiva. Essa è dunque un prodotto del soggetto, il quale ha bensì la coscienza che l'è una

illusione, se non necessaria utile almeno, e molto appropriata a mantenere l'ordine morale. La vera metafisica consiste nel riconoscere i problemi come problemi, e le illusioni come illusioni.

La ragion pura è tutta teoretica; la ragion teleologica è parte teoretica e parte pratica, e in certo modo creativa. Il fine è come le idee della dialettica trascendentale, un concetto a priori; ed è similmente il principio organizzatore, non della natura, ma della scienza della natura. La facoltà del fine non integra la conoscenza sperimentale, ma fa dell'esperienza un sistema, che non ha se non un valore e un uso puramente soggettivo. Ma se il fine applicato alla natura non è che un principio èuristico e regolatore, egli è un principio costitutivo nell'Arte. Qui difatti la ragione è in funzione d'intelletto e d'intuizione; il fine si confonde con l'idea del tutto, e crea semi-inconsciamente, e informa e determina in tutti i suoi particolari, il capolavoro. E così appunto a un intelletto infinito, essenzialmente intuitivo, apparirebbe la Natura. Egli vedrebbe dall'idea del tutto scaturire le parti, e svilupparsi le rappresentasioni, senza aver bisogno ad intenderle del concetto del fine. Questo è però necessario alla nostra ragione discorsiva, buona soltanto a intellettualizzare e ad ordinare e sistemare i fenomeni mediante i concetti e le idee. Ora una tal ragione, di cui Kant non concepisce che la possibilità, è la vera facoltà speculativa; e sarà quella che dopo di lui farà le spese della scienza, e sarà quind'innanzi l'organo della filosofia.

Il soggetto teoretico è passivo; egli è sottoposto al mondo sensibile. Invece il soggetto pratico è attivo; egli oltrepassa gl'impulsi sensibili e crea in sè le categorie imperative a cui sottopone come mezzi ai fini le rappresentazioni. Egli è dunque libero, autonomo, assoluto. E difatti l'azione non comincerà da fuori, ma da dentro; non è l'oggetto che determina il soggetto, anzi è il soggetto che fa liberamente l'oggetto, è l'universale che pone e determina il particolare. Sicchè laddove nel soggetto teoretico la rappresentazione non è che un fenomeno, una copia alterata della forma esterna del numeno, nel soggetto pratico il numeno è il concetto, e il fenomeno è l'azione morale. Egli è dunque un numeno conscio di sè, perfettamente pensabile ed assolutamente libero, ed è un fenomeno empiricamente conoscibile, ma non già libero, anzi necessario, perchè posto nel tempo, e perciò determinato da un prima e da un poi. Sicchè l'azione morale è come un'opera d'arte, prodotto d'intelletto intuitivo. Il volere della ragion pratica è l'ideale del vero sapere; e finirà per trovare la sua piena realizzazione in Hegel.

10.

L'Io passivo di Locke, del pari che l'Io tutto attivo di Leibnitz, è la riflessione individuale; l'umanità, la coscienza umana, non sono che idee generali o percezioni generalizzate, e per tanto il mondo dell'empirismo come quello del razio-

nalismo si compone d'individui, di monadi, di realità particolari: il resto è tutto astrazione, enti mentali o semi-mentali. L'Io trascendentale di Kant, passivo e attivo ad un tempo, è l'unità di tutte le monadi; è l'Io umano esistente nella sua pura universalità, ed è l'Io individuale, o empirico, in quanto è determinato e circoscritto dalla sensazione. Sono dunque due coscienze, l'una dentro dell'altra, l'una termine dell'altra: l'una è la coscienza del genere umano, l'altra è la coscienza d'un particolare uomo; quella oggettiva, i di cui concetti valgono per tutti gli uomini, questa soggettiva, le di cui percezioni valgono solo per l'uomo che le prova; e tutte e due sono in fondo una coscienza sola. Se non che l'Io di Kant, universale e individuale ad un tempo, non è che una forma, un Io penso che accompagna egualmente l'intelletto ed il senso, e non il loro principio, non il suolo da cui spuntano entrambi, non il tronco da cui si diramano, per usar le similitudini kantiane; egli è per così dire il di sopra, ma non anche il di sotto della coscienza originaria, e quindi della coscienza empirica e della coscienza sperimentale. Sicchè la coscienza di Kant non è ancora la vera coscienza di sè; poichè se in essa la dualità e la differenza è esplicata, l'unità e l'identità, il sè in una parola, è implicito come principio, e nel fatto non è che una semplice forma; e però le sue funzioni sono puramente formali, e non apprendono nè determinano della realtà altro che la superficie; ma l'intimo, l'in sè, gli rimane ignoto. Sicchè quella di Kant è una Natura ap-

parente, artefatta, e per così dire umana, che galleggia al di sopra della Natura reale: ella è, dice lo stesso Kant, come un'isola verdeggiante in mezzo a un vasto e scuro mare. Il mare è vero mare; ma l'isola non è che un miraggio, una immagine che non si può saper se somiglia o no all'originale. L'Io pratico è come l'Io speculativo una forma, ed il suo in sè, la vera essenza della libertà, è del pari ignota. Egli è per questo che dell'azione morale non può assegnarsi che la regola generale sotto la forma di un imperativo categorico, incondizionato, ma indeterminato. Il suo contenuto scaturisce da quel cupo fondo, che ci si fa così manifesto, quando invece l'in sè della natura esterna rimane del tutto ignorato; il che appunto avviene perchè il suo fondo, il suo Io, non è quello dell'uomo.

L'Io puro di Fichte è l'Io dell'uomo e della natura, l'unità è la radice di tutte le monadi umane, naturali e sopranaturali. E però mentre le idee innate di Cartesio e le percezioni chiare e distinte di Leibnitz non hanno che un'apparenza di universalità, e i concetti e le intuizioni pure di Kant una universalità per dir così limitata, ed una assolutezza relativa all'uomo, i principii e le leggi logiche di Fichte sono assolutamente assolute ed universali. E poichè l'Io di Fichte è come assoluto anteriore ad ogni opposizione, egli non è dunque una forma con facoltà e funzioni puramente formali, che lambiscono appena la realtà e sorvolano al vero contenuto; anzi è l'assoluto principio, unità originaria di contenuto e di forma, di oggetto e di sog-

getto, di numeno e di fenomeno, d'essere e di pensiero, d'intelletto e di sensibilità. Per cui laddove quella di Kant è una pseudo-natura, tutta apparenza e fenomeno, un mondo estetico meramente formale, ed un mondo morale in cui soltanto si fa via la vera realità, quello che deriva dall'assoluto principio di Fichte è un mondo assoluto; ed è essenzialmente diverso il modo della sua derivazione.

La base di Kant è difatti la coscienza, soggetto opposto ad oggetto, ed è l'analisi della facoltà conoscitiva del soggetto: prima la distinzione fondamentale di conoscibile e d'inconoscibile, di numeno e di fenomeno, e poi la specificazione di sensibilità, d'intelletto e di ragione, di Io empirico e Io trascendentale. La conoscenza è una sintesi di intuizione empirica e di categoria mediante lo schema, sintesi di categoria e d'intuizione pura fatta dalla immaginazione trascendentale. E l'analisi come la sintesi è l'opera di una forza esterna, che separa e riunisce gli elementi eterogenei della cognizione: il criticismo è un empirismo razionale.

Fichte oltrepassa la dualità kantiana, e perviene alla coscienza di sè, che in Kant era latente sotto l'opposizione. La vera cognizione non consiste nè nel conoscere l'oggetto, nè nel conoscere il soggetto conoscente; essa sta nel conoscere il conoscere, che è quanto dire il sè, il principio ed il fondamento della coscienza, senza avere alcuna relazione ad alcun termine speciale. La filosofia non è la scienza dell'anima o di Dio,

o della natura; essa è la scienza della scienza (Wissenschaftlehre): che è il suo vero nome; e non è buona solo per l'uomo, anzi ha un valore assoluto. Il conoscere assoluto è una attività che non è nè teoretica nè pratica, è l'attività in generale; ed è il secreto meccanismo per cui si produce la coscienza, e perciò non apparisce e non si rivela alla coscienza ordinaria. Questa non è che il presupposto da cui si passa al punto di vista assoluto, dove il primo principio si confonde con la più alta delle facoltà kantiane; l'egoità, dice Fichte, è la ragione. Ma in luogo del meccanismo della conoscenza Fichte pone la vita e l'organismo della scienza. Lo sviluppo del principio, *l'azione fondamentale*, è una spontanea analisi, a cui succede una sintesi spontanea e finisce per ritornare al suo principio: sicchè la scienza rappresenta una curva chiusa. E questo è in Fichte il grande e il nuovo.

Il primo atto del principio assoluto è di riflettersi in sè, porre sè stesso, il proprio essere: l'Io è l'Io, è l'analisi originaria, il primo di tutti i giudizii; ed è la forma pura dell'assoluta attività. Il secondo atto è di opporre a sè il suo contrario: l'Io non è il Non Io. Così l'assoluto principio si risolve in due principii egualmente incondizionati quanto alla forma, poichè sono due azioni libere entrambe, ed indipendenti l'una dall'altra, come è indipendente l'intuizione dalla categoria. Difatti il porre non porta seco di necessità l'opporre; perchè l'Io si è realizzato come Io, non ne consegue, e non c'è alcuna ra-

gione perchè l'azione non si arresti, ma deva anche negarsi come Non Io. L'Io dunque si nega liberamente come s'è prima affermato; sicchè la seconda proposizione non si dimostra e non si deduce dalla prima. Se non che laddove questa è incondizionata di contenuto, perchè ciò che è posto non è preso d'altronde, ma è lo stesso che pone, la seconda quanto al contenuto è condizionata, perchè dipende dalla prima; il negativo presuppone il positivo, il Non Io ha per condizione l'Io.

Sono dunque due principii, due atti originarii, assoluti quanto alla forma, e come due coscienze in lotta fra loro, che l'una tende a distrugger l'altra; il Non Io distrugge l'Io, eppur non lo distrugge, perchè è posto nell'Io. Ma qui l'azione non si arresta: la contraddizione chiama la conciliazione, e ne è la condizione. Occorre dunque un mezzo termine che renda possibile la compenetrazione e l'unità delle due coscienze opposte; e tale è il limite, che è un nuovo elemento liberamente aggiunto all'Io e al Non Io. L'Io è fino ad un certo punto il Non Io, e il Non Io è l'Io in un certo senso, in un certo modo, in una certa misura. La soluzione della contraddizione è ottenuta mediante la limitazione; sicchè il terzo atto è, come dice Fichte, condizionato di forma e incondizionato di contenuto: la forma è condizionata, è data, ed è la contraddizione delle due coscienze create dai due atti, che l'una dice: l'Io è l'Io, e l'altra: l'Io non è il Non Io; il contenuto è la soluzione, la quale avviene per una

decisione assoluta della ragione, per cui delle due coscienze opposte se ne fa una sola, che dice: l'Io è e non è il Non Io.

Astraendo ora dall' Io, resta l' azione formale: prima è il porre, la tesi; indi l'opporre, l'antitesi; e in fine il comporre, la sintesi: comporre significa unire e conciliare. Questo è dunque il metodo del pensiero; e questo è, — e sempre sarà! — il metodo della scienza e della filosofia.

Il porre che l' Io fa di sè stesso è la legge d'ogni porre; è il principio dell'identità e la categoria del possibile, dell' affermazione, della realità assoluta: — reale è ciò che è posto dall'Io.

L'opporre che l' Io fa a sè il contrario di sè è la legge logica universale della contraddizione, ed è la categoria dell'impossibile, o sia dell'assoluta negazione: — una cosa non è ad un tempo il suo contraddittorio, che è quanto dire la pura negazione di sè, il suo opposto indeterminato.

Il comporre che l'Io fa di sè col suo opposto determinato è la legge d'ogni coincidenza di contrarii, il principio della ragion sufficiente o della convenienza, la categoria del compossibile di Leibnitz, della limitazione di Kant, della determinazione e insieme della quantità per Fichte: — gli opposti possono coincidere sotto certi rispetti, ed in una certa misura.

Se non che non è già l' Io che si pone, si oppone e si compone in forza del metodo e della legge logica; anzi è la legge, il metodo e le categorie che esistono in virtù e pel fatto dell'azione originaria dell' Io, fondamento e principio d'o-

gni cosa e d'ogni azione. E questa è verità perfettamente fondata, che rimane e rimarrà sempre inconcussa: — tutti i concetti contengono una contraddizione; e ciò non è nostro difetto, anzi è la loro natura. Tutto è tesi che si spiega in antitesi, ed ogni antitesi si risolve in una sintesi, di sotto alla quale traspare e torna a svilupparsi l'opposizione. Egli è così che la prima sintesi assoluta si converte in una nuova sintesi. L'Io pone e determina, ed è scambievolmente determinato dal Non Io; egli è dunque attivo e passivo. Di che nasce il postulato di trovar la determinazione che trasformi la reciprocità, e sia il mezzo che concilii l'opposizione. Cotesto mezzo è tosto trovato, ed è la quantità, la quale infatti è mezzo a raggiungere la sostanzialità, che è il vero mediatore. L'Io è la realità totale, e il suo contrario, il Non Io, è una realità determinata: l'uno è la sostanza originaria, infinita, e l'assoluta e totale attività; l'altro è l'accidente, e l'attività finita e parziale. L'Io può dunque essere a un tempo attivo e passivo: egli è attivo come sostanza, e passivo come accidente, e la sua passività è come quella che Leibnitz ascrive alla monade, un arresto spontaneo di attività e di espansione.

Alla metafisica segue la psicologia. L'assoluto Io, l'egoità universale astratta, è principio e radice dell'Io rappresentativo, che è la sua forma concreta. Ma qui la sintesi della sostanzialità dà luogo all'antitesi causale. Nella rappresentazione la indefinita espansione dell'Io è impedita da una causa esterna; per cui non è come nell'Io asso-

luto un'azione che si limita da sè, ma è limitata da un'altro, ed è perciò una passività qualitativa e reale, e non apparente e quantitativa. Sicchè l'Io è effettivamente attivo e passivo. Qui il postulato è di determinare la causa in tal manìera che l'antitesi ne rimanga conciliata; e il concetto tutto fichtiano dell'intoppo è il mezzo della conciliazione. La causa della rappresentazione è insomma un intoppo che lo spirito incontra nella sua indefinita e indeterminata attività; e cotesto intoppo è il Non Io, che l'Io ha opposto a sè; e cotesto Non Io è l'accidente che la sostanza distingue da sè, e che esiste in forma di cosa, o sia di Natura; ed egli sa che questa è un'accidente, un Non-Io, ma non ne conosce l'in-sè, la natura concreta. Sicchè l'intoppo, ossia la cosa, è ben dentro, ma per la rappresentazione è fuori dell'Io. La riflessione è la soluzione di questa novella antitesi. L'Io dalla cosa nella quale intoppa si ripiega su di sè, e si conosce identico e diverso dalla cosa, della quale appunto per la sua diversità e la sua assoluta accidentalità gli sfugge la natura. Ma l'Io pratico al di là dell'intoppo naturale originario ne pone liberamente un altro ideale, di cui conosce l'essere, perchè è una sua creazione. Ma questo suo nuovo mondo misto come è di elementi finiti è troppo angusto alla sua infinità; ed egli l'oltrepassa, e ne crea un altro; e così va di mondo in mondo, e di creazione in creazione.

11.

Kant parte da un presupposto, che domina la quistione trascendentale, ed è l'assoluta opposizione di soggetto e di oggetto, di pensiero e d'essere fra cui non è possibile che un semplice contatto esterno, non mai l'unità e la compenetrazione. Di che ne risulta una conoscenza di pensiero, essenzialmente soggettiva, apparente, superficiale, formale, e una completa ignoranza dell'essere, dell'oggettività sostanziale. Tale è la Ragion Teoretica; ma nella Ragion Pratica l'essere si riunisce al pensiero: l'uno presta la forma, il vuoto imperativo categorico; l'altro fornisce il contenuto, le categorie imperative, i principii morali. Ma il mondo che ne risulta, è come quello della Ragion Teoretica, puramente umano: il che nasce perchè l'Io pratico è lo stesso Io trascendentale, e la medesima ragione umana.

Fichte parte da Kant. Il suo principio è la ragione, il conoscere assoluto in cui sparisce ogni dualità di pensiero e d'essere, di soggetto e di oggetto, ed è la radice comune del mondo umano e del mondo naturale. Se non che quando l'assoluto conoscere dalla sua pura idealità passa nella sfera concreta, egli si spiega come spirito umano, in cui non v'è alcuna distinzione d'in sè e di per sè; ma la Natura non è che una barriera che limita la sua infinita esplicazione. Lo spirito avverte la resistenza, e la sorpassa di continuo (non la sorpasserebbe se non l'avvertisse), se

l'assimila (la conosce) e in questa assimilazione consiste la coscienza. Ma il limite si riproduce: il Non Io non è mai distrutto ed assimilato per intero. Vi è dunque in Fichte il sistema dello Spirito, ma non c'è il sistema della Natura. Questa c'è soltanto quanto basta per far la coscienza, ed è quindi ridotta ad una espressione astratta. In questo senso la filosofia di Fichte è un idealismo soggettivo, come egli stesso l'ha chiamata.

Schelling parte da Fichte, e a mano a mano che se ne allontana prevale in lui l'intuizione razionale; ond'è che allato alla filosofia dello Spirito ricompare e primeggia la filosofia della Natura: ed è perciò che il Sistema dell' Identità è un idealismo oggettivo, come lo stesso Schelling l'ha qualificata. E questa è la vera filosofia schellinghiana. Giacchè ci sono per lo meno tre Schelling; l'uno è quello che muove dalla scuola di Fichte, e non ha ancora trovato sè stesso, ma nel quale il maestro si ritrova; l'altro è quello che giunto all' acme del suo geniale sviluppo ravviva e ricrea la speculazione spinoziana, e che il maestro sconosce e riprova, come era stato egli stesso formalmente riprovato da Kant, come Schelling a sua volta riproverà Hegel che ne avrà perfezionata la speculazione; e ci è un terzo Schelling, quello che declina, e che divenuto malgrado suo discepolo del suo discepolo s'intrica e si perde in un guazzabuglio mistico-hegeliano. Fra questi tre ce ne sono poi parecchi intermedii, che operano la transizione. Ma il vero e grande e originale, che propriamente s'intende quando si dice Schelling, è quel-

lo della Filosofia della Natura e dell' Idealismo trascendentale. Questo segna un grande progresso, ma pur troppo anche un immenso regresso nella speculazione, appunto perchè mentre rinnova la considerazione della Natura lascia di fatto il sicuro terreno della coscienza e della riflessione, e s' abbandona all' intuito intellettuale; onde la metafisica tende a ripigliare in lui il carattere di sogno oggettivo.

La forma della speculazione determina infatti la forma l' andamento e la natura del sistema. Da ciò deriva che l' Idealismo di Fichte rappresenta il processo ideale assoluto, che si continua nello spirito e si sviluppa nella sfera etica, e il sistema di Schelling è per così dire il processo fermato: egli è invece di *una serie di avvenimenti* il fatto compiuto. E perciò laddove l' indirizzo di Fichte era essenzialmente pratico, quello di Schelling è teoretico e speculativo, ed il suo principale obbiettivo è la Natura e l' Arte, e più tardi la Mitologia.

Il processo originario di Fichte mostra due principii pullulanti l' uno dopo dell' altro da un fondo comune. Schelling abbraccia in uno stesso intuito i due principii già spiegati in atto, e compenetrati e fusi in un solo Assoluto. Sicchè in lui l' Io non è più il primo e il Non Io il secondo; ma l' uno presuppone l' altro ed è condizionato dall' altro, sicchè sono per dir così perfettamente *ex aequo*. L' Assoluto non è dunque la vuota identità e la vuota opposizione, ma è la totale indifferenza di due assoluti differenti; egli è tutto insieme sog-

getto ed oggetto, ed è perciò il fondamento della cognizione.

L'Assoluto in se indifferente esiste polarizzato nei suoi differenti, per cui da un lato è il soggetto e dall'altro l'oggetto; ma egli è come un solo magnete, ed è tutto in atto in ciascuno; sicchè fra i due opposti non vi è che una differenza quantitativa. In Fichte l'oggetto non è che un intoppo che il soggetto mette alla sua infinita esplicazione; in Schelling cotesto intoppo è tutto un mondo congenere e insieme opposto al mondo soggettivo: questo ideale, quello reale; l'uno è lo Spirito, l'altro la Natura. Cotesti due mondi, opposti nella rappresentazione, si armonizzano e finiscono per identificarsi nella riflessione. In Fichte la riflessione procede con metodo deduttivo, ma si compie a via di postulati: la tesi produce in certo modo l'antitesi; ma questa non si risolve naturalmente nella sintesi, ed ecco che il postulato interviene e apporta l'elemento della soluzione. Schelling procede senza metodo apparente, ed il suo gran mezzo è per necessità l'analogia. Difatti fra il soggetto e l'oggetto separati fin dall'origine non è più possibile fuor che un contatto esterno, che si traduce nella rappresentazione; per cui lo spirito non può che rintracciare la corrispondenza fra le sue forme e i suoi gradi e quelli della Natura. Questo atto Schelling lo chiama intuizione intellettuale, ma in sostanza non è che un giudizio di analogia.

Lo Spirito è l'unità di due forze; l'una espansiva, infinita, affermativa; l'altra finiente, attrattiva, negativa.

La Natura non è allo Spirito come l'estensione al pensiero, talmente opposti che non vi ha fra essi alcuna conformità; vi è nella materia un fondo immateriale analogo allo Spirito, il quale è, precisamente come lo Spirito, l'unità di due forze opposte, l'una illimitata, universale e universalizzatrice, l'altra limitante, individuatrice, che si estingue nel prodotto, ed è continuamente superata dall'infinita attività produttrice. L'antagonismo di coteste due forze opposte apparisce come un perpetuo produrre di prodotti finiti. Cotesta è l'analogia fondamentale, e l'Assoluto che è la radice comune dei due mondi opposti, è il principio del loro parallelismo e la ragione della loro analogia.

Lo Spirito ha le sue potenze, i suoi stadii evolutivi. La prima è la potenza teoretica o conoscitiva, la quale ha di nuovo le sue potenze e i suoi gradi, per cui dall'assoluta passività si eleva all'attività rappresentativa assoluta. In principio lo Spirito si trova limitato senza averci parte, e non sa come; egli non può saperlo perchè la sensazione è la prima coscienza, e non comprende l'azione anteriore: essa si rappresenta il prodotto, ma gli sfugge la produzione. La seconda coscienza riproduce la produzione; e in essa si sviluppano e si conciliano tutte le opposizioni. Le intuizioni si oppongono alle categorie, e queste si oppongono l'una all'altra, e riduconsi tutte alla relazione fondamentale della sostanzialità, e vi rimangono polarizzate e ad un tempo unificate. Così segue una doppia sintesi, in cui le categorie si

uniscono alle intuizioni per formare lo schema, e lo schema si unisce alla varietà sensibile per formare la rappresentazione. E finalmente il concetto della reciprocità nello spazio e nel tempo, e quello della finalità fanno dell'Universo della rappresentazione un organismo totale pieno di fine, ma prodotto inconsapevolmente e però senza fine. La Natura è dunque la conciliazione del soggettivo e dell'oggettivo in forma oggettiva. La terza coscienza è l'assoluta astrazione con cui l'intelletto si separa dai suoi prodotti, e di schiavo ch'egli era dell'oggetto divien libero affatto, ed è il volere assoluto che crea la rappresentazione, e l'impone al mondo oggettivo.

La seconda potenza dello Spirito è dunque l'attività pratica. Nella prima l'Io rifà in sè teoreticamente il mondo della Natura; nella seconda ei fa liberamente quasi una seconda Natura, il mondo della Storia.

La potenza pratica ha le sue stazioni. La prima è la storia antica, il regno del Fato, impassibile ed incosciente, che apporta le inaspettate e rapide catastrofi, e con cieco arbitrio colpisce gli eroi e precipita gl'imperi. Il secondo stadio è la storia moderna, il regno della Natura, che assoggetta l'istinto alla legge, e piega l'arbitrio umano al disegno universale. Il terzo stadio è il regno di Dio, che non è nè il cieco arbitrio, nè la cieca legge, ma la consapevole e provvida ragione. Quest'ultima epoca non è ancor venuta, nè mai verrà, ma si va sempre più approssimando; e allora, oh allora la legge naturale oggetti-

va diventerà soggettiva e finale, e comincerà la vera e reale esistenza di Dio. Ma intanto resta la contraddizione e dura la lotta fra la necessità e la libertà, fra la natura e lo spirito, fra l'oggettivo ed il soggettivo.

La più alta potenza dello Spirito è l'attività teleologica. L'identità della soggettività e dell'oggettività è l'intima essenza dell'Io; la Storia non la realizza, e ne rimanda l'attuazione ad un avvenire indefinito; l'Arte la raggiunge, e la traduce in intuizione. La Natura è per dir così un'Arte inferiore oggettiva. Come ogni azione incosciente è meccanica, così ogni azione cosciente è finale: e pertanto la Natura è una produzione incosciente, che somiglia a una produzione cosciente, perchè non è fatta con fine, e nondimeno è finale. La vera opera d'arte è invece una produzione soggettiva cosciente che somiglia a una incosciente oggettiva. Sicchè l'identità dell'attività cosciente e dell'attività incosciente che nella Natura esiste in forma oggettiva, e nella Storia va spezzata nei suoi contrarii, nell'Arte riesiste in forma soggettiva. Egli è dunque nell'Arte che lo Spirito perviene alla completa intuizione di sè, nel che consiste la sua perfezione: il concetto non è che l'in-sè, l'intuizione è la realtà vera e completa; e questa è la ragione del puro diletto e della intiera soddisfazione che ne deriva.

La Natura è la tesi, la Storia è l'antitesi; l'Arte è la sintesi e l'assoluta conciliazione, direbbe Fichte; ma non lo dice Schelling, il quale procede bensì col metodo fichtiano, ma sembra

fuggirne l'apparenza, e preferisce una dialettica grandiosamente poetica, ed altrettanto ardua e confusa.

Il processo della Natura si compone di potenze analoghe e parallele a quelle dello Spirito: questo è sapere, agire e intuire, e così quella è materia, moto e vita.

La prima potenza della Natura è dunque la materia; la quale è bene in fondo uno Spirito, mentre è l'unità di due forze: l'una, indefinita e progressiva, è la repulsione; l'altra, finita, ritardatrice e dirò così regressiva, è l'attrazione: quella genera la prima dimensione, questa la seconda, e la loro unione dà origine alla gravità che genera la terza dimensione. La gravità non è una proprietà, anzi è la vera essenza della materia, il fondo ascoso in cui questa consiste; le cose tutte gravitano l'una sull'altra, e tutte sono sorrette dal Tutto.

La seconda potenza è quella della luce; ed il suo sviluppo è una ricostruzione con gli stessi gradi e le stesse categorie della materia, ma elevate ad una forma superiore. La materia è l'unità primitiva della quiete e del moto, ma nella forma della quiete; la luce è la sfera del moto. Pertanto la materia, che è prima ad esistere, è oscura come la sensazione; ma il processo dinamico è luminoso: e ciò per la ragione che si vedrà dipoi.

Il magnetismo è l'attività lineare indefinita alzata a una più alta potenza.

L'elettricità è l'attività superficiale potenziata.

Il processo chimico, che sarebbe la stessa cosa che il galvanismo, è unità di magnetismo e di elettricità, e non si spiega nè in lungo nè in largo; egli è la reciproca compenetrazione, ed è, dunque, una più alta potenza della gravità.

La costruzione della materia spiega le sue differenze di densità e di peso; la sua ricostruzione dinamica è il fondamento delle qualità materiali. Il magnetismo genera la diversa coesione; l'elettricità produce le qualità sensibili; ed il processo chimico le proprietà chimiche, le quali appunto si manifestano quando il corpo è in istato liquido, perchè allora non ha lunghezza nè larghezza determinata. Egli è così che al magnetismo corrisponde il suono, all'elettricità la luce, ed al processo chimico il calore, che è il dissolvente di tutte le forme.

Il processo materiale corrisponde alla sensazione, ed è oscuro e cieco; il processo dinamico corrisponde alla riflessione. Riflessione è chiarezza e distinzione, e il processo dinamico in tutti i suoi gradi s'accompagna di fenomeni luminosi. E questa è quella tal ragione per cui questo processo è la potenza della luce.

La materia è il principio materno della Natura. Il moto è il principio paterno. Il loro comune prodotto è la vita, la terza potenza della Natura. La vita è, adunque, l'unità delle due prime potenze nella loro più alta espressione, e l'organismo è la riunione della gravità e della luce.

La forma organica si conserva mediante i processi dinamici della seconda potenza innalzati a

una potenza superiore. Il magnetismo si eleva a sensibilità. L'elettricità diventa irritabilità. Il chimismo diviene riproduzione molecolare. Se non che dove regna l'analogia ivi tutto è soggetto a una perpetua fluttuazione, ed è perciò che Schelling non ha tregua nelle sue permutazioni. *Nil fuit unquam sic impar sibi;* e non è meraviglia di ritrovar subito appresso i momenti organici parallelizzati in altro modo. Allora la riproduzioue non è il terzo, è invece il primo; e non è il processo chimico potenziato, anzi è la prima dimensione della meccanica e la prima forza della fisica, cioè il magnetismo, che si ripete in essa ad una potenza superiore. L'irritabilità è ancora la seconda dimensione e l'elettricità potenziata; ma la sensibilità è la terza dimensione ed il processo chimico in una forma più elevata.

La riproduzione è assorbimento, secrezione, assimilazione.

L'irritabilità è circolazione, respirazione, locomozione.

La sensibilità è unità di irritabilità e di riproduzione. — Tesi, antitesi e sintesi, direbbe Fichte; ma Schelling lo fa, ma non lo dice —

La terza potenza della Natura corrisponde alla terza potenza dello Spirito, inquantochè in essa succede lo scontro e la reciproca conversione. Quì, nell'opera d'Arte, il trascendente si fa oggettivo, e lo Spirito diventa Natura; e quì, nel cervello, la Natura diventa anima, e l'anima diventa coscienza e ragione.

Sicchè dunque lo Spirito e la Natura sono

due assoluti opposti, che non si toccano in un punto solo come il pensiero e l'estensione, anzi si toccano in tutti i punti: i quali però non sono che punti di analogia. Ma nello Spirito l'Assoluto si eleva a una massima potenza, che non ha alcun riscontro nella Natura, e questa è la ragione che conosce l'Assoluto come l'identità originaria e la totale indifferenza del mondo ideale e del mondo reale, e comprende la profonda corrispondenza delle loro potenze. E poichè l'Assoluto non potrebbe uscir fuori di sè, perchè di là da lui non v'è nulla, egli è dunque lui stesso che si conosce in lui stesso; e questa assoluta conoscenza è la filosofia. L'assoluta identità è la tesi; il reale e l'ideale è l'antitesi; la filosofia è la sintesi e l'infinita conciliazione. Non ci sono le parole, ma sotto l'esuberanza e l'arbitrio delle forme e lo sfrenato lussureggiare della immaginazione ci è sì nel tutto come nelle parti del sistema il metodo e le idee di Fichte; e queste ci saranno ormai sempre in ogni filosofia. Ma non ci è in Schelling il rigore soggettivo della Teoria della scienza. Lo spirito non conosce che sè stesso, e quello che egli stesso fa; ciò che egli trova in sè, e di cui non si riconosce in atto autore, egli lo vede, ma non può saper cosa sia, e l'intuizione intellettuale per esercitarsi sopra le cose del pensiero non è meno intuizione. Sicchè le analogie di Schelling potrebbero esser tutte vere verissime, come son tutte false falsissime, e perfettamente arbitrarie, che lo spirito non ne avrebbe quella certezza che fa la scienza, e sarebbero

come non avvenute per la filosofia. Il sistema dell'identità in quanto si allontana da Fichte e da Kant è dunque un dogmatismo della peggiore specie, come del resto sono tutte le filosofie oggettive. Difatti che lo spirito dalla potenza teoretica nella quale è dominato dall'oggetto si eleva alla potenza pratica, in cui domina egli il mondo oggettivo, e da questo alla potenza teleologico-estetica, nella quale esprime e intuisce quella essenziale identità che nella storia non poteva realizzare, questo in fondo è del Fichte e del Kant, ed è della buona filosofia soggettiva. Ma che la Natura percorra in altra forma gli stessi gradi pei quali lo Spirito passa, per la ragione che essa è il collaterale dello Spirito, e che tutto ciò che è proprio dell'uno si deva ripetere nell'altra, questo è tutto schellinghiano, e non va, perchè non è che della metafisica oggettiva, mezzo poetica e tutta dogmatica e per così dire oracolare, di quella stessa contro alla quale Kant scagliava l'anatema del *Keine Metaphysik mehr*, e la rendeva per sempre impossibile; sicchè questa che ora ritorna con Schelling non è che uno spettro, ed è veramente della cattiva filosofia. E finalmente che l'Assoluto, soggetto-oggetto, direttamente ed improvvisamente speculato si veda diramarsi in due mondi opposti e paralleli, uno soggettivo e l'altro oggettivo, cotesto è di nuovo il panteismo di Spinosa; Schelling è il primo a dirlo, e lo proclama altamente, e se ne tiene. L'Assoluto è posto da lui nel luogo della sostanza, ed è il tronco che si divide in quei due rami, Spirito e Na-

tura; salvochè la loro unità non consiste solo in una comunicazione sostanziale interna, come è quella che lega il pensiero e l'estensione, ma si spiega altresì nella loro corrispondenza formale, e sopra tutti e due c'è di nuovo l'Assoluto in forma di filosofia. Tutto questo è opera di geniale intuito, non già di coscienza, e di esatta e matura riflessione.

C'è però un altro Schelling; e poi ce n'è un altro, e un altro, e un altro ancora; ce n'è insomma, come dissi in principio, cinque o sei, che si sono rapidamente succeduti, recando una diversa interpretazione dello Schelling precedente con grande meraviglia e non minore disperazione dei poveri schellinghiani, che quando credevano aver bene afferrato il terribile Proteo se lo vedevano a un tratto sguizzar come un pesce di mano, e rifarsegli innanzi con una nuova dottrina e una diversa terminologia. Ma c'è frà tanti uno Schelling, che alla dottrina primitiva ha impresso una trasformazione essenziale. In questo nuovo sistema dell' identità lo Spirito e la Natura non vanno a paro, specchiandosi l'uno nell'altro; la Natura è la prima potenza, e lo Spirito è la Natura potenziata; il tutto a furia d'intuizione, e più di fantasia poetico-intellettuale. Egli è dunque anche questo un sistema oggettivo, e però perfettamente irregolare, e ben lontano dalla vera, esatta, e positiva cognizione. Non mai forse si vide una simile orgia in tutta la storia della filosofia moderna. Ma conviene anche tener conto che prima di Schelling la Natura non era che un intop-

po, una cosa in sè inconoscibile falsificata nel fenomeno, una congerie di intelletti o monadi più o meno rappresentative, una estensione inerte o una materia che con sorprendente facilità si trasforma, e finalmente respinge da sè la materia e si cangia in coscienza e in pensiero, e ragiona di filosofia come una vacca spagnola. Schelling è stato il primo a concepirla come un mondo pieno di spirito e di ragione, e perciò capace d'esser pensata e innalzata a filosofia. E per questo è che il sistema dell'identità segna un'epoca nuova.

12.

Hegel ritorna a Fichte, e lo compie, lo fa concreto con Schelling, e dà al tempo stesso consistenza e sviluppo alla speculazione schellinghiana.

Schelling finisce per abbandonarsi all'intuizione razionale, e perduto quasi intieramente di vista il principio della soggettività si riattacca alla sostanzialità di Spinosa; sicchè tutto all'ultimo è in lui sentimento, genialità, ispirazione, poesia, fantasmagoria, sogno oggettivo. Hegel fa rientrare nella soggettività di Fichte l'oggettività di Schelling, e Kant fornisce lo schema fondamentale al suo idealismo assoluto.

Il compito di Kant è l'analisi dell'intelligenza, e la sintesi discorsiva della conoscenza. Fichte oltrepassa con un semplice atto di astrazione tutta l'analisi kantiana, e attraverso all'Io fenomenico ed all'Io trascendentale raggiunge l'Io assoluto; e Schelling mediante un puro atto intuitivo, quasi

con un solo slancio poetico, si solleva dalla coscienza comune al punto di vista assoluto, e raggiunge d'un tratto il *prius* dello spirito e della natura, trascendendo d'un colpo tutti gli stati intermedii. Or questo è un salto che è dato di spiccare a pochi: non meno, o forse anche più del talento poetico, è raro il genio speculativo. Per Hegel un tal passaggio non è altrimenti un salto, e non si assolve in un solo ed unico atto, anzi è una serie di atti che l'uno scoppia logicamente dall'altro; sicchè una volta entrato nella via della speculazione non può l'uomo arrestarsi che non giunga alla fine, e la fine è il sapere assoluto. Quello che egli trova ad ogni nuovo passo che ci fa non è che un sapere apparente, una illusione, mentre al primo tocco della riflessione si risolve in una contraddizione, che a sua volta riceve una soluzione illusoria in cui si nasconde una nuova contraddizione; egli è quindi necessitato di andar oltre, finchè non abbia raggiunto il vero assoluto. Dà il primo passo chi risolve di comprendersi, e comincia a riflettere sulla coscienza ordinaria; e chi di questo è capace ei può bene andar fino alla fine. Hegel però conviene che quella è una capacità assai poco comune, e non va necessariamente congiunta alla qualità di uomo.

Hegel va dunque per gradi dalla coscienza comune alla coscienza assoluta, e ci va sulla traccia dell'analisi kantiana; ma questa in lui diviene un processo, una storia mentale, in cui la sensibilità diviene intelletto, e l'intelletto ragione. Ora cotesto divenire importa che le forme dello spirito

non restano scalonate l'una fuori dell'altra, ma ciascuna passa in quella che la soverchia, e vi rimane assorbita e trasfigurata insieme col suo contenuto; egli è così che la ragione è lo stesso intelletto, e l'intelletto ha per suo contenuto la sensibilità. Il mezzo in cui primitivamente questo processo si spiega è la coscienza del genere umano, e le grandi fasi della storia, le forme della umana civiltà, sono gli stadii e i momenti della sua evoluzione. La coscienza individuale non è che un accidente dello spirito umano, che in lei si ricompendia e ripercorre le fasi essenziali per le quali è passato. Egli è perciò che la prima forma così del grande come del piccolo individuo è la coscienza sensibile, alla quale l'oggetto apparisce come opposto e del tutto estraneo ed estrinseco a sè, e al pari di sè puramente individuale. Dalla coscienza sensibile si sprigiona la coscienza intellettuale, in cui l'oggetto è concepito nella sua universalità. E così dalla coscienza intellettuale sorge la coscienza razionale che concepisce la legge e l'impone alla realtà; e da questa emana la ragion concreta, lo Spirito, che dalla forma etica passa alla forma estetica, e poggia alla forma religiosa. Finalmente lo Spirito si scioglie da quest' ultima contraddizione, e dalla ragion concreta scaturisce la ragione assoluta; e l'uomo da un essere fenomenico e da un sapere apparente e illusorio, passa al vero essere, all'Io di Fichte, al *prius* di Schelling, ed al vero assoluto sapere. *Hic credimus*, *ibi videbimus*. Qui vediamo, lassù concepiamo. Da questo punto incomincia la scienza,

la vita divina del pensiero. Ora il passare che la coscienza fa da uno in altro grado non è un lasciarsi dopo le spalle la forma da cui si scioglie, e pigliarne una affatto nuova, cosicchè all' ultimo non ci rimanga che un vuoto concetto, un'essere puro assolutamente indeterminato; anzi è un ritenere e trasfigurare, nel modo che nella rappresentazione religiosa fa l'anima, che nella morte si digrossa e affina, lasciandosi addietro il corpo ed il senso, e pur ritenendo l'uno e l'altro, quello in ombra, questo in idea. Così dunque nella ragione rimane l'intelletto, e nell'intelletto il senso e la natura; e la scienza, l'azione divina, consiste nello svilupparsi della ragione in intelletto, e man mano in natura, in esperienza, in ragion concreta, e nel riporsi di nuovo come ragione assoluta; ed è così che la curva si chiude e ricircola il pensiero. Hegel compie Fichte. Questi aveva concepito il corso della scienza come una linea ritornante in sè stessa; Hegel realizza la sua concezione.

All'analisi di Kant corrisponde il processo fenomenologico, distruttivo nell'apparenza, e nella realtà razionalizzativo e insieme involutivo; e così alla sintesi kantiana in Hegel fa riscontro il processo realizzativo e per eccellenza costruttivo della conoscenza assoluta. L'essere, l'Io puro, è unità di ragione d'intelletto e di sensibilita; ora il suo primo sviluppo è puramente intellettuale. Le categorie sono dunque le forme dell'essere, come le intendeva Aristotile, e sono i modi del pensiero come le concepiva Kant; per cui la scienza fondamentale di Hegel è al tempo stesso una logica ed una ontologia.

L'essere si sviluppa in principio nelle categorie oggettive della qualità e della quantità, che si unificano nella misura. L'essere semplice, immediato, così sviluppato, si dirime e quasi si spezza in sè stesso, e si pone come essenza le di cui determinazioni sono le categorie di relazione logicamente dedotte, e sviluppate in tutte le loro gradazioni. La reciprocità dei due termini opposti scopre la loro unità, che si realizza nel concetto; ora il concetto è l'intiero processo: egli è l'essenza attiva nell'essere; la sua modalità è la necessità razionale, ed i suoi momenti sono le forme della riflessione; il concetto immediato, la sua diremzione nel giudizio, e la sua mediazione pel sillogismo: prima di essere il ritmo formale del pensiero, è il ritmo reale dell'essere, nel modo stesso che le categorie sono le forme dell'essere e del pensiero. Il processo del fine è la realità, la oggettività del processo del concetto. L'idea è fine di sè; il suo processo è il tipo dello spirito umano, e l'idea assoluta è la totalità delle categorie che rappresentano il divenire eterno della ragione.

L'essere è la tesi, la sintesi primitiva. L'essenza è l'analisi, l'antitesi in cui l'essere si dirime. Il concetto è la sintesi definitiva. L'intiero processo è l'Assoluto. Hegel insieme col principio riprende il metodo di Fichte, lo reca completamente in atto e lo perfeziona. La tesi è l'immediata affermazione. Lo sviluppo logico segue per via di negazione, il di cui risultato non è un puro nulla, ma una nuova posizione: la ne-

gazione dell'unità rende la moltiplicità; la negazione dell'infinito dà il finito; e la prima di tutte le negazioni è la prima di tutte le determinazioni: il non-essere non è la privazione assoluta dell'essere indeterminato, ma la semplice negazione della sua indeterminazione, e quindi la possibilità pura della determinazione. La teoria della negazione di Hegel è quella stessa di Platone. La sintesi è in Fichte un ravvicinamento ed una assimilazione di opposti. In Hegel è la loro unificazione e la loro trasformazione ideale; sicchè l'opposizione è levata nel doppio senso del vocabolo: levare è togliere ed innalzare. Questo per la marmaglia non è che un bisticcio, un mero equivoco di parola; ma per chi intende è un moto di pensiero, una conversione d'idee, ed è la chiave d'oro della filosofia moderna. L'antitesi è un prodotto di negazione; la sintesi è negazione di negazione; e questo in Hegel come in Platone. Hegel non ha inventato nulla, ma ha creato e stabilito il tutto; egli può essere paragonato ad Harvey, *si licet magna componere parvis* (e il piccolo non è Hegel e la filosofia): gli elementi della dottrina della circolazione del sangue erano già tutti scoperti; ma la circolazione del sangue l'ha scoperta Harvey. E così Hegel ha scoperta la circolazione del pensiero.

La ragione sviluppata in sè come intelletto, si traduce nella forma immediata del senso, e fa come l'arte di Schelling, intuisce sè stessa, e il capolavoro che ne risulta è la Natura. Pertanto la ragione intellettuata è l'essere in sè, l'unità

originaria assoluta; la Natura, la ragion sensata, è l'essere fuori di sè, ed il suo fine è di far che l'essere si rifletta in sè stesso, e sia per sè, diventi soggettività, spirito, conoscenza, ragion ragionata: per conoscersi bisogna rientrare in sè, e per rientrarvi bisogna esserne in qualche modo uscito. La Natura serve dunque a render possibile lo Spirito, ed il suo sviluppo rappresenta il passaggio dall'esteriorità sensibile alla interiorità spirituale. Sicchè le forme primitive della Natura sono le pure intuizioni dello spazio e del tempo; le quali innanzi di essere le forme soggettive della sensibilità sono l'immediata esistenza dell'idea, come le categorie innanzi di essere le funzioni dell'intelletto soggettivo sono le determinazioni oggettive dell'essere; giacchè il soggetto è lo stesso oggetto in funzione di soggetto, ed è lo stesso essere che percepisce come senso, discorre come intelletto e concepisce come ragione, e che traspare a sè stesso attraverso al fenomeno e si dà in principio per la cosa ignota.

Lo spazio ed il tempo è la pura esteriorità senza alcuna relazione a sè stesso. La materia è lo spazio concreto; il suo in sè, la sua essenza è il peso: questo è di Schelling. Il peso è la tendenza a ritornar in sè, ad essere per sè, ed è la prima traccia della soggettività nella Natura: questo è di Hegel. Il centro di gravità di un corpo è il sè, l'unità a cui la natura tende a ritornare, e a cui non ritornerà mai finchè sarà Natura. Nel sistema solare il centro di gravità, astratto nei corpi, si realizza nell'astro centrale.

La Meccanica, la scienza della materia pesante, è la tesi, e corrisponde all'Essere; la Fisica, la scienza della materia particolarizzata nei corpi, è l'antitesi, e risponde all'Essenza; e la legge della causalità e della reciprocità ne è l'elemento essenziale. La Fisica finisce nella Chimica, nella quale il corpo si discioglie nei suoi elementi, e mostra la sua relatività: pareva eterno e stabile, e si scopre instabile e fugace.

L'Organica, la scienza della materia viva, è la sintesi della Natura, e corrisponde al Concetto. Il Concetto è l'ombra astratta della soggettività; la vita è questa stessa ombra divenuta cosa salda. Nella vita il sillogismo diventa un processo corporeo, ed il fine di sè si concreta nella conservazione individuale. La Fisica finisce nella Chimica, e da questa incomincerà l'Organica; nella Chimica il corpo si scioglie e perisce, nell'Organica l'individuo persiste e si conserva nonostante la sua instabilità e la sua continua dissoluzione. Ma l'individuo non è l'universale, non è il genere; e perciò anch'esso dee perire; ma il genere si serve di lui a crearsi una nuova esistenza individuale, nella quale non raggiunge sè stesso, non ritrova la sua generalità più che non facesse nel primo individuo, e perciò anche questo perisce a sua volta. Finalmente il genere ritorna in sè, e si ritrova in atto come genere, e la Natura dà luogo allo Spirito, che non può perire. Perisce bensì tutto ciò che è in lui naturale, ciò che distingue spirito da spirito; sicchè quello che solo è immortale è lo Spirito umano.

La Vita ha i suoi gradi. Nel Regno Minerale non vi è che il processo della forma impietrito e cristallizzato. Nel Regno Vegetale vi è il processo della riproduzione chimica, e quello del genere. Ma il genere non è ancora raccolto nella sua tipica unità; le parti della pianta sono indifferenti l'una verso l'altra, e non costituiscono un vero organismo individuale. Nel Regno Animale il processo materiale si eleva al processo della riproduzione psichica ideale, ma rimane particolare. L'anima del bruto percepisce sè stessa e le cose di fuori, ma non le conosce nella loro universalità. L'uomo trascende il bruto: in lui la sinopsi della percezione diventa giudizio d'intelletto, mentre sull'Io empirico si libra l'Io trascendentale; e nei pochi eletti di Schelling, non tanto pochi per Hegel, l'Io trascendentale arriva a comprendersi come Io assoluto, e l'intelletto diventa ragione, idea, spirito umano.

Lo Spirito ha il suo sviluppo; egli è successivamente psiche, etos, nus — individuo, società, pensiero assoluto.

Nella sfera psicologica lo spirito è da prima un'*anima vivente*, immedesimata col suo corpo, del quale è l'ultima funzione, ed è insieme con lui soggetta alle leggi generali, e partecipe della vita della natura, della quale è l'ultima potenza. Essa nasce e cresce, invecchia e muore, ammala e risana col suo corpo; veglia e dorme, ubbidisce e si accomoda alla vicenda del giorno e della notte, delle stagioni e dei climi, e come il corpo reca in sè lo stampo della sua

razza, della sua nazione, della sua tribù, della sua famiglia, ed ha il suo temperamento e la sua idiosincrasia. Costì i Cabanis, i Vogt, i Büchner hanno buon giuoco. Ma questa non è che la prima osteria. Aspettino dunque un poco, e stieno a vedere cosa succede. — Succede che lo Spirito non rimane allo stato di antropo, o sia di psiche naturale. L'Io si separa dalla natura, e il sentimento diventa coscienza, soggetto opposto ad oggetto, sapere incontro a saputo; ma ei non è che un soggetto rappresentativo, individuale, in conflitto con altri simili a lui, e come lui individuali. — Finalmente da un tale conflitto si sviluppa la coscienza della essenziale identità dello spirito umano, e deposta la sua particolarità la psiche diventa pneuma, la coscienza rappresentativa diventa coscienza razionale.

Arrivato a questo punto del suo sviluppo ideale, lo spirito espone e oggettiva la sua universalità in un mondo etico indipendente da quello della natura; e finalmente ei fa della Natura e di sè una medesima realtà, e dei due mondi un solo mondo assoluto. Pertanto lo sviluppo tanto della coscienza etica come della coscienza assoluta segue lo stesso ritmo, e ripassa per gli stessi gradi della coscienza individuale. Egli comincia dall'essere soverchiato e assorbito dall'oggetto; indi diviene indipendente nella sua soggettività, e si contrappone all'oggetto; e finalmente lo soverchia a sua volta, e lo assorbe nella sua unità assoluta.

Nella sfera pratica il dritto oggettivo passa il suo livello su tutti, senza guardare in viso a nes-

suno; e il soggetto ubbidisce e si piega alla legge come ad una potenza esteriore. — Nella morale il soggetto sente il suo valore, ed opera liberamente; egli non conosce e non subisce altra legge che quella della sua coscienza, e non prende l'ispirazione che dal suo cuore. — Nell' etica reale il soggetto si crea il suo mondo. Egli si forma la sua famiglia e la sua proprietà, o come italianamente si direbbe il suo stato, e concorre a formare il vero Stato, l'individuo totale, e fa con lui la legge regolatrice della società civile e della società morale. La famiglia è l'antropologia; la moralità è la coscienza indipendente; lo stato è la coscienza etica razionale.

Fichte fa dell' attività pratica la più alta funzione dello spirito; ma nella prassi il fine non è raggiunto, e mai non resta la bufera, infernale quanto si vuole ma necessaria, delle passioni. Vi dee dunque essere, e vi è infatti una sfera anche più alta, nella quale lo spirito si pone come fine assoluto, e in quello raggiunge sè stesso; e allora cessa l'irrequietezza, e la soddisfazione è intera ed il godimento assoluto. Schelling ripone il vero Assoluto nell'Arte; ma questa non è che l'Assoluto nella forma dell' intuizione sensibile. Nella Religione l'Assoluto esiste nell'intimità del sentimento, e nella forma della rappresentazione; essa è quindi una forma più alta di coscienza, ed Hegel per il primo la pone al di sopra dell'Arte; ma sopra l'Arte e la Religione pone la filosofia, nella quale l'Assoluto esiste nella forma adeguata di pensiero.

Nell'Arte il soggetto è sotto il fascino dell'oggetto assoluto. La Religione è la coscienza pratica, indipendente ma interessata. La Filosofia è la coscienza razionale. E ciascuna ha il suo sviluppo particolare.

Nella sfera estetica prima l'idea cerca la forma, e non la trova, e si pone con essa in una relazione negativa: è la lotta che precede la riconciliazione, ed è l'arte del sublime. Indi, nell'arte del bello, lo spirito trova la forma, e vi si riconcilia; ma non è che una riconciliazione immediata, senza la coscienza della profonda opposizione di sè con la essenza assoluta, e da ciò nasce il tranquillo e sereno godimento. Finalmente nell'arte del pensiero, la lotta si rinnova; lo spirito trionfa della forma esterna, trova sè in sè, diventa cosciente, e prende una forma meglio adeguata alla sua natura.

L'Arte per eccellenza simbolica è l'architettura, dove la materia resiste e domina lo spirito: la vasta e pesante mole della piramide lo schiaccia; la elegante proporzione del tempio lo appaga; l'arditezza della cattedrale solleva i suoi pensieri al cielo. Nell'architettura la materia ritiene le sue leggi, a cui l'artista è costretto ubbidire; nella scoltura, che è la vera arte classica, la materia riceve la legge e la forma sensibile dello spirito, che l'adegua a sè e v'impronta la figura umana; sì che non resta nel marmo un punto solo che non serva all'ideale. Nella pittura lo spirito soverchia la materia, ridotta a una superficie colorata; pure l'Arte è ancora plastica, intuitiva. Nel-

la musica alla intuizione sottentra il sentimento: la materia non è più il corpo, ma la sua vibrazione; ma la vera materia è l'anima, e l'Arte di oggettiva diventa soggettiva. Nella poesia la materia non è il suono eccitatore del sentimento indistinto, è la parola creatrice del sentimento distinto e della interna rappresentazione. Essa è rappresentativa, plastica, pittoresca nell'epica, musicale nella lirica; nel dramma l'unificazione del soggetto e dell'oggetto è completa.

Nella sfera religiosa vi è un primo tempo in cui le potenze oggettive della natura schiacciano il soggetto finito, come fa nell'arte simbolica il monumento; ed è la religione della natura. Indi il soggetto dà alle potenze esterne la forma umana, come fa l'arte classica al marmo: il Dio ebraico riceve l'impronta dell'uomo incolto e solitario, ed è terribile e sublime, e opprime e annienta l'uomo, come fanno le informi divinità naturali; ma le belle divinità della Grecia riflettono in sè la immagine dell'uomo greco, e formano una lieta e bene ordinata società celeste, in continuo commercio con la società terrena. Nella religione romantica il soggetto assorbe nella sua unità l'oggetto assoluto; non è infatti l'uomo che si fa Dio, è Dio che si fa uomo nel Cristo, e lui morto lo Spirito rimane (*). Lo schema di questo processo è il dogma della Trinità divina. Nella religione antica la riconciliazione dell'uomo con Dio, che è l'essenza di ogni religione, non è

(*) Luc. XXIV. 4. Giov. XIV. 26. XV. 26. Atti ap. 8.

che un fatto, e non si realizza che nella forma naturale della conformità e del commercio esterno; ma nella religione moderna, detta a ragione rivelata, cotesta riconciliazione è concepita come essenziale; Dio si riunisce all'uomo innanzi alla coscienza cristiana, e in ciò consiste la rivelazione. Il cristianesimo è dunque la religione vera, perfetta, assoluta, e non ha altro difetto che di essere religione: favola vera, non vera verità; non pensiero, ma rappresentazione.

Nella sfera filosofica, prima l'oggetto domina e assorbe il soggetto; è la filosofia antica essenzialmente oggettiva. Indi il soggetto impronta di sè l'oggetto, e trasporta in lui le sue determinazioni intuitive, intellettuali, morali, razionali; questa è la filosofia medievale, contrasto di oggettività e di soggettività, ravvicinamento e principio di fusione tra Dio e l'uomo: nel tempo di mezzo la filosofia non era tanto ancella della teologia che questa non lo fosse anche più della filosofia. Finalmente il soggetto assorbe l'oggetto; la loro identità, che nella coscienza rappresentativa era latente sotto la opposizione, nella coscienza assoluta si sviluppa e vien per così dire a galla: passa dalla forma dell' essere alla forma del pensiero, dice Hegel; e questa è la filosofia moderna, essenzialmente soggettiva.

Tutto questo sistema, a principiar dal puro essere logico fino alla filosofia assoluta, è di nuovo il corso della Fenomenologia. Ma questa volta non è un sapere apparente ed un moto distruttivo; è un travaglio di ricostruzione, un sapere

vero, assoluto, positivo; egli è insomma il processo fenomenologico elevato a processo numenologico. Nella fenomenologia lo spirito si fraintende, si prende ogni volta per quel che non è, e grado grado si corregge, e si avvicina al vero. Nella numenologia lo spirito s'intende in tutti i suoi gradi, e li riconosce per quel che sono: sono i momenti di un processo che si assolve nella profondità del soggetto, in seno alla filosofia; e l'intiero processo è un vasto giro di sè su di sè, in cui la Natura rimane involta e chiarificata. Hegel lo accompagna di punto in punto, e nel suo lungo viaggio ideale sempre procede con austera precisione e assoluto rigore di metodo platonico-fichtiano, senza mai presupposti, o pregiudizii, o postulati; senza salti, senza analogie formali; ed è così ricco il contenuto della sua speculazione, e sì perfetta è la fusione, che il suo sistema rassomiglia egualmente a un assoluto empirismo e ad una metafisica oggettiva, quando è in realtà una metafisica soggettiva, o che è lo stesso, un idealismo assoluto. Ma la marmaglia non se n'avvede, e grida forte: non più Hegel, non più metafisica, *Keine Metaphysik mehr*, e ha finito per credere che le sue grida l'abbiano ammazzata. Ma quella vive e si move, e anima e nutre di sè tutto ciò che al mondo pensa e crede alla ragione. — Sarà, sarà; ma tutta cotesta soggettività, la sarà buona per la razza teutonica che le ha dato origine, ma è decisamente contraria al genio della gente latina, la quale è per eccellenza artistica, religiosa, dogmatica, intuitiva, ogget-

tiva. E difatti siamo noi che abbiamo fatta la vera religione cristiana, e i Teutoni ce l'hanno disfatta: giacchè religione non è intimità e sentimento, che è comune alla filosofia, ed è piuttosto la corruzione e la rovina della religione. Questa è propriamente intuizione, esteriorità, scena, idolo, oracolo, sacrificio, sacerdote, confessore; ed è perciò che il cattolicismo col suo Papa santo, beato, impeccabile, infallibile, e la sua gerarchia celeste e terrestre, coi suoi dogmi sensibili e le sue abbaglianti pompe è una vera religione; dovechè il protestantismo con la sua Bibbia discutibile e perfettamente confutabile e il suo Gesù valentuomo, e con la sua profonda e libera intimità è piuttosto un compromesso, e per così dire un chiaroscuro tra religione e filosofia; e così parimenti è la loro arte, tutta sentimento ed allegoria; e la loro musica è una melopea priva di forma propria, un'eco ubbidiente ed altrettanto indecisa, un accompagno tra artificioso e sentimentale: taccia dunque il Filippi, e ceda al Biagi e al d'Arcais. Ma da noi come è la religione così è, o vorrebbe ancora esser l'arte; e così è la filosofia, tutta oggettività ed intuizione. Noi ci abbiamo i neo-cattolici che intuiscono il mondo soprannaturale, e i paleo-platonici che intuiscono il mondo ideale; i nostri neo-empirici partono dall'intuizione sensibile, e non tornano indietro all'origine, nè vanno innanzi al concetto, ma vanno per lato strisciandosi sempre nella stessa superficie, e questi si chiamano positivi, e vanno per la maggiore; i neo-cartesiani intuiscono l'intui-

bile, e seguitano a usarci le categorie come mezzi dimostrativi, non altrimenti che si faceva ai tempi antikantiani; il Gioberti intuisce il non-intuibile, il nostro grande Bertrando lo ha perfettamente avvertito; e un antico illustre penetratore è perfino arrivato a intuire l'atto penetrativo. Sicchè par che da noi la filosofia soggettiva non ci possa attecchire; e difatti appena che la passa le Alpi subito degenera, muta natura: così il Rosmini riconduce egregiamente le categorie alla loro radice indeterminata, ma finisce per far dell'intelletto *una specie di senso*, e trova il modo di fare della categoria fondamentale un essere a parte, superiore, dic'egli, alla mente, e di quella in quanto categoria trae le diverse modificazioni dalla sensibilità, come a un di presso fa Locke. Ei bisogna dunque convenire che noi veramente siamo di razza oggettiva. Tali ci siamo sempre dimostrati . . . — Sì, finora. E pur troppo è vero che lo spirito italiano si conserva ostinatamente classico, antico, per non dir primitivo. Ma gl'italiani son pure uomini, e come tali capaci di progresso; ora in filosofia il progresso consiste nel passar dall'oggettivismo alla soggettività, dall'intuito all'assoluta riflessione; e gl'italiani ci passeranno, metto pegno per loro. Ma non mi comprometto dei celti, che preoccupati come sono di avere a documentare, nuova scolastica! i dettati del senso comune, e salvare la personalità, l'immortalità, la società, l'esistenza del mondo, e più che questo il papato, paiono destinati a rimaner fenomenali e positivi sino alla fine. La scienza è

l'assoluta libertà, e non ammette alcuna sorta di pregiudizio o di preoccupazione.

13.

Torniamo in riga, ed accostandoci alla nostra materia facciamovi qui preliminarmente un poco di applicazione.

La filosofia è la scienza delle scienze; ed è perciò che ad ogni nuovo passo della scienza fondamentale corrisponde un egual movimento in tutte le scienze speciali, che sono come i lati di uno stesso poligono dominati da una medesima legge. La medicina è uno di codesti lati. Vi è bensì una parte che rimane tutta in proprietà della filosofia, ed è la critica del soggetto; quello che si comunica alle scienze particolari è il sistema. Ma l'uno è il prodotto dell'altro, e quindi il valore e la ragion del sistema sta nell'attitudine conoscitiva da cui risulta. La scienza ammette che di essa si specifichi e si sminuzzi una od altra parte; ma la sua natura è d'essere un tutto, e per esser scienza vuol essere intiera. Egli è perciò che il dare un rapido sguardo allo sviluppo della conoscenza mi è parso un lemma opportuno, ed anzi che no indispensabile, alla storia della scienza medica. È ben vero che la medicina non è stata sempre una scienza. In principio la pratica e la teoria coincidono e si confondono, perchè sono entrambe di natura sensibile. Ma quando la riflessione incomincia succede ipso facto la scissione, e da quel momento il sapere precede e crea l'azione, la

teoria conduce la pratica, e la filosofia ispira e guida la medicina. La fisiatria d'Ippocrate è difatti una ispirazione anassagorea: il nus, l'intelletto divino, conduce l'universo, e la fisi conduce alla cozione e alla crisi la malattia; — e dico la malattia e non la vita, perchè la medicina principia dalla patologia, che rimane come il carattere predominante di tutta la medicina antica, mentre nella medicina moderna è la fisiologia quella che prevale, e determina la patologia; in quella la fisiologia è in gran parte implicata nella patologia, in questa la patologia è dedotta dalla fisiologia. Il sistema di Galeno ha per base una sincresi tardiva di Platone e di Aristotile. Il metodismo di Asclepiade è una teoria epicurea. Il pneumatismo di Archigene vien da Zenone. Il paracelsismo è la medicina della cabala, dell'alchimia, dell'astrologia, della fede e della intuizione cristiana: è la medicina antiscolastica, e quindi anche antigalenica, ed è inconsapevolmente animata dallo spirito di Occam e di Roscellino. L'animismo di Stahl è la medicina cartesiana; ed il dinamismo di Hoffmann è un poco di medicina leibniziana: Stahl presuppone il corpo organico come una macchina morta e del tutto inerte, avvivata e mossa dall'anima; Hoffmann lo suppone vivente per sè, dotato di propria energia, e quà e là composto di monadi attive, se non anche percettive. L'eccitabilismo browniano in cui si riassume e si formula una serie di teorie speciali è una conseguenza della filosofia di Locke. Il vitalismo di Monpellieri ritiene di Leibnitz: la materia è dotata di

una attività ragionevole, ma non ragionante, e il corpo organico ha un'anima inconscia distinta dall'anima conscia alla quale è subordinata. L'organicismo di Parigi rimane fedele a d'Holbac: la materia è attiva, ma la sua attività non ha niente di ragionevole e di finale; non è ragionevole chi non ragiona, non opera finalmente chi non vede e non conosce il fine dell'azione; siamo noi che battezziamo per finalità quello che è tutto effetto di combinazione.

Oggi si dice che la medicina non ci ha che vedere con la filosofia. Sicchè il padre non ha che far col figlio, nè la parte col tutto, nè il lato col poligono, nè la potenza con la sua radice. Ma non è meraviglia in un tempo in cui si dice che la filosofia per esser positiva deve liberarsi dalla filosofia. Ma se la filosofia ci ha che fare o no con la medicina, s'è già veduto. Si dirà che a Kant e a Fichte non corrisponde la sua scuola medica. No, ma c'è la sua ragione. Kant non è che criticismo, e in Fichte la natura non è che il primo intoppo che l'Io oppone alla sua infinita espansione; non poteva esserci dunque una medicina fichtiana o kantiana. Ma nel sistema dell'identità la Natura occupa altrettanto e più di luogo che lo Spirito, ed è il personaggio principale; e però all'orgia schellinghiana subito s'accompagna un'orgia medica dello stesso genere, che si è continuata fino a Schönlein. Tutti hanno assistito al matrimonio della gravità e della luce, ed hanno veduto uscirne l'organismo e la vita, senza che alcuno si dicesse: ma buonó Iddio, che

ci ha che fare. Tutti hanno veduto nella malattia il passaggio da una potenza superiore a una inferiore, e l'uomo ritornare parzialmente allo stato di verme e di mollusco, e Schönlein lo ha veduto vegetare e prolungarsi dalla parte del capo in funghi, come fa la terra nelle piante, e cristallizzare nell'intestino in mezzo al tifo, il quale è dunque un processo mineralizzante e cristallizzativo: a tanto arriva la regressione. Ma tutte le orgie hanno corta durata: viene il mattino, e le larve fuggono via.

Schelling col suo misticismo e le sue brillanti fantasmagorie potette scuoter fortemente gli spiriti e metter tutto a rumore il campo della medicina, tanto che fino in Italia ne è giunta col Puccinotti l'eco tre o quattro volte ripercossa e d'altrettanto indebolita. Hegel con la sua severa dialettica non poteva fare, e non vi fece infatti, alcuna impressione; e probabilmente l'idealismo assoluto resterà lungo tempo ancora come lettera morta per la medicina. Lo stesso Hegel ha fatto una filosofia della natura, la quale però, convien pur dirlo, è la men riuscita tra tutte le parti della sua meravigliosa enciclopedia, la divina commedia del secolo decimonono; ed è ben per questo che io ci ho trasvolato sopra.

Al punto a cui ne siamo l'orgia è digerita, i sogni dell'hascisc' si sono dileguati; ma la stanchezza e lo scoraggiamento è sottentrato, e nèssuno osa rifarsi da capo, e metter mano a Hegel; e per levarsene fin la tentazione da tutte parti a tutta gola si grida: *Keine Metaphysick mehr;* ab-

basso Hegel, abbasso la filosofia. È facile e comodo, e quel vedersi ad abbatter d'un soffio, con un semplice abbasso, il colosso, e distruggere insieme con Hegel, Fichte, Kant, Leibnitz, Cartesio, Occam, Aristotile, Platone, Socrate, Anassagora, e simile genìa, lusinga l'amor proprio e procaccia una piacevole illusione. Ma non per questo è a dire che si ritorna alla primitiva barbarie quando non c'era filosofia, mentre in realtà cotesto grido — grido insensato e primitivo, è vero — vuol dir semplicemente: abbasso la filosofia del pensiero, ma viva la filosofia empirica, dogmatica, oggettiva. E i medici sono quelli che alzano maggiormente la voce, e si fanno più sentire. Ma dunque anche adesso la medicina ubbidisce alla filosofia; che non sarà quella di Fichte e di Hegel — oh mai no, cessiddio — ma è quella di Condillac e di d'Holbac, rinnovata col bel nome di filosofia positiva. Ma ci è il positivo del senso che esclude la ragione, e il positivo della ragione che include e spiega il senso; e questo e non quello è il vero positivo. Sicchè si può bene esser certi che quando quest'altra orgia sarà passata il positivo vero tornerà a galla, e l'hegelismo finirà per aver definitivamente il di sopra, e darà vita a una nuova e definitiva medicina.



INDICE ANALITICO



I. Antichità — Oggettivismo.

II. Tempo moderno — Soggettivismo.

III. Tempo recente — **Soggettivismo assoluto.**

Conchiusione

